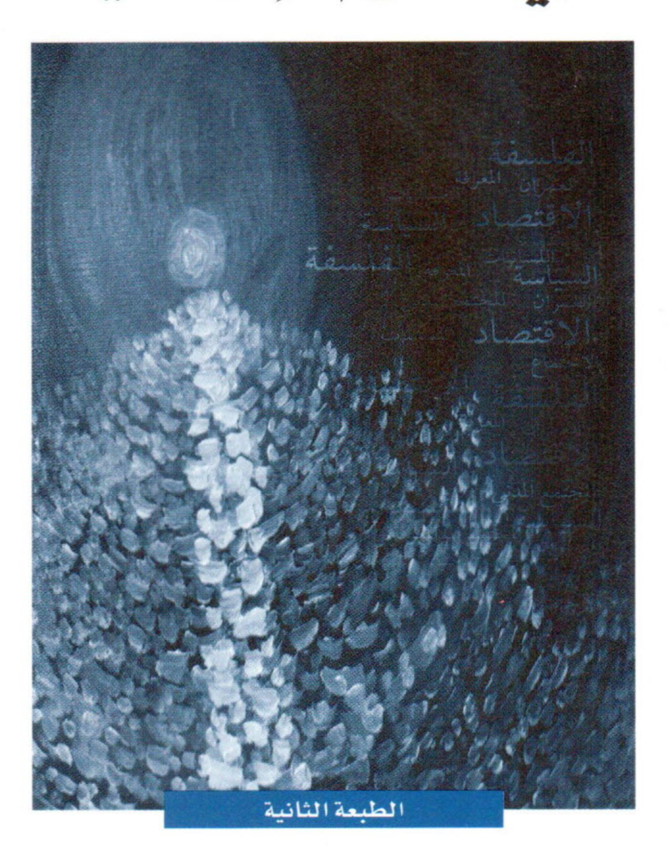
مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية



الطبعة الثانية

مجموعة من المؤلفين

تقديم: عبد العزيز القاسم



مدخل لتكوين طالب العلم
في العلوم الإنسانية



مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية

أبو بكر أحمد باقادر

أحمد بن محمد العيسى

أحمد الخمليشي

رضوان السيد

سعيد بنسعيد العلوي

عبد الله السيد ولد أباه

عبد الإله بلقزيز

عبد العزيز الخضر

محمود عبد الفضيل

نبيل علي

تقديم: عبد العزيز القاسم



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية/أبو بكر أحمد باقادر
[وآخ.]؛ تقديم عبد العزيز القاسم.
٥٢٧ ص.
ISBN 978-614-431-020-5
١. علم الاجتماع السياسي. ٢. المجتمع المدني. ٣. الألسنية.
٤. تكنولوجيا المعلومات. أ. باقادر، أبو بكر أحمد. ب. القاسم،
عبد العزيز (مقدم).
120

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويات

القسم الثالث
الإصلاح

القسم الرابع
المفاهيم الاقتصادية الكلية
ومصادر المعلومات

تقديـــم

عبد العزيز القاسم

تشكّل هذه المقدمة بلا شك ذخيرة كافية للقارئ العربي توفر له «قاعدة معلومات» عامة وأساسية في ميادين العلوم الإنسانية التي تتحكم بتطوّر الاجتماع السياسي، وتبلور نظمه وقوانينه كما آلت إليه اليوم في عصر هو غاية في التعقيد؛ هو عصر العولمة.

إن السياسة تحكم العالم، وبات علم السياسة يتناول الموضوعات كلها بدءاً من النكتة والصورة الساخرة، وانتهاءً بعلم أصول الفقه والتفسير والحديث والفلسفة والأخلاق والاقتصاد، كما يشير نصر محمد عارف. ولا بد للقارئ العربي اليوم من الوقوف على قوانين العلوم المختلفة التي تتضافر على نحو معقد لتتحكم بمجتمعاتنا السياسية. أما وقد اختلطت تلك العلوم على هذا النحو المربك، فكان لا بد من إفراد كتاب جامع يلمّ شعثها، ويهذّب سياقاتها، فكان هذا الكتاب.

في هذا الكتاب، يكتشف القارئ مثلاً أن دراسة جدلية العلوم الاجتماعية تعطي طالب العلم قدرات ومهارات تمكّنه من دراسة التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية المعاصرة والقديمة بشكل يجعله أكثر قدرة على سبر أغوارها ومعرفة أسرارها، ما سيُمكّنه أولاً من دراسة التيارات الفكرية سواء في التاريخ الإسلامي أم في التيارات الغربية الحديثة بدرجة عالية من الملكات النقدية، كما يشير أبو بكر باقادر.

من هنا، يُشكّل هذا المدخل بوابة رئيسة يعبر من خلالها القارئ إلى فهم مسارات تيارات النهوض والتجديد وصيروراتها، ويتلمّس ضرورات الإصلاح في الميادين المختلفة: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإدارية والتعليمية، فمنذ ما عرف بعصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر تطلّع العرب والعقل العربي إلى تحصيل أسباب التقدم والانخراط في ركب المدنية الحديثة، والتماس الأدوات والوسائل التي تكفل ذلك، كما يشير عبد الإله بلقزيز، فما بال العرب اليوم ـ وقد أصيبوا بـ «الفشل التنموي الملحوظ»، كما يذهب محمود عبد الفضيل، نتيجة الفساد والتخلف ومشكلات الفقر والبطالة وتردّي النظم السياسية وغياب مؤسسات المجتمع المدني، بالإضافة إلى العامل الخارجي وتدخّله السافر في إعاقة التنمية في المنطقة العربية بإشعال الحروب فيها تارة، والتأثير في اقتصاداتها وثرواتها أطواراً ـ ما بالهم لا يتطلعون إلى تحصين مجتمعاتهم بالعلم اللازم كعهدهم دائماً؟

من هذا المنطلق، يعمد هذا الكتاب إلى توفير قاعدة موسوعية تزوّد القارئ العربي بأصول العلوم المختلفة وتطوّر مساراتها، ومصادرها ومراجعها وآثار روّادها. وروعي في ذلك

إظهار الخط البياني المتصاعد لتطور النظريات الفكرية القديمة والمعاصرة وتضافرها، وإزالة اللَّبس الذي يعتري تداخلاتها المعقدة، بحيث يمكن القارئ أن يكتشف على نحو تدريجي ماهية العلاقات التي تنطوي عليها الظواهر العامة التي تتحكم بسيرورة المجتمعات المعاصرة.

ذلك كله يُقدَّم إلى القارئ بأسلوب واضح وميسّر، بحيث يبسط ما تعقّد من نظريات، ويزيل الغموض عمّا أشكل من مفاهيم. وذلك كله يجعل من هذا الكتاب سجلاً حافلاً لا بد منه، ومدخلاً رئيساً آمناً للإرشاد إلى المزيد من المراجع الجدية لمن آثر أن يذهب في رحلة العلم هذه إلى حدودها الأبعد.

الرياض، ١٧ آب/ أغسطس ٢٠٠٩



القسم الأول

في السياسة والاجتماع السياسي



الفصل الأول

علم السياسة
علم تنظيم المجتمعات البشرية وإدارتها

نصر محمد عارف(*)

«السياسة هي الرياسة وهي تاج العلوم»

فخر الدين الرازي

«السياسة هي سقف المعبد وباقي العلوم أعمدته»

أرسطو

«لا يوجد شيء يؤثر في الحياة الإنسانية يمكن اعتباره خارج اهتمام دارس العلوم السياسية»

وودرو ويلسون

مدخل

علم السياسة علم فريد من نوعه لا يشبه أي علم من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية. إنه يمثل قاطعاً عرْضياً، أو محوراً أفقياً

(*) أستاذ العلوم السياسية المشارك في جامعة القاهرة وجامعة زايد ـ الإمارات العربية المتحدة.

لاهتمامات الإنسان كلها ومجالات المجتمع، بينما باقي العلوم تقتصر على محور رأسي في حياة الإنسان، أو في بُنية المجتمع. إن علم الاجتماع أو علم النفس أو علم الاقتصاد؛ لكلّ من هذه العلوم مجال محدّد يمكن للمتخصص به أن يضع له حدوداً، ومن ثمّ يستطيع أن يقول إن هذا الموضوع يدخل في مجال تخصّصي أو لا يدخل، أما علم السياسة فإنه يتناول الموضوعات كلها ابتداءً من النكتة أو الصورة الساخرة، وانتهاء بعلم أصول الفقه والتفسير والحديث والفلسفة والأخلاق... إلخ، إذ إن كلّ ما يتعلق بالإنسان ومصالحه وحقوقه والقوى التي تؤثر فيه، أو تتدخل في حياته، أو ما يتعلق بالمجتمع، وكيفية تنظيمه، والتحكم به وتطويره، والارتقاء به، يدخل في إطار علم السياسة. لذلك، ونظراً إلى هذه الطبيعة المعقدة والفريدة، رأى بعض الفلاسفة والعلماء أن السياسة فن وليست علماً؛ أي إنها تُكتسب بالمهارة والخبرة، وليس بالتعلم المنهجي القائم على قواعد منطقية للعلم ترسم حدوده، وتُبيّن منهجه.

من هنا يصبح التعريف بعلم السياسة، أو بعلوم السياسة، أمراً غاية في الأهمية يحتاج إلى درجة عالية من الدقة المنهجية، وفي الوقت نفسه يحتاج إلى الدرجة نفسها من الشمول والإحاطة التي تبيّن حدود الاتصال والانفصال بين هذا العلم والعلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى. ومن ثمّ نصل إلى درجة من التحديد بماهية هذا العلم، وما يدخل فيه وما يخرج عن إطاره، وما يندرج ضمن موضوعاته، وما لا يمكن اعتباره كذلك. وسوف نحاول ـ بإذن الله تعالى ـ من خلال الخطوات التالية رسم حدود هذا العلم، وتوضيح معالمه، وبيان كيفية السير في دروبه ومسالكه، وكيفية استخدام أدواته ووسائله لفهم الواقع

فهماً صائباً يُمكّننا من التحرك في الحياة حركة صحيحة تُؤتي ثمارها، وتحقق أهدافها.

أولاً: ما هي السياسة؟ وما هو تعريف علم السياسة؟

على الرغم من أن تعريفات علم السياسة، ومن ثمّ تحديد ماهية الظواهر السياسية، تختلف طبقاً لاختلاف الأطر المعرفية والخلفيات الفكرية والمذاهب والاعتقادات، إلا أنها كلها تُجمع على حقيقة واحدة؛ هي أن السياسة تعني عملية إدارة الشؤون الإنسانية والاجتماعية، أو هي إدارة التجمّعات البشرية وتنظيمها في تفاعلاتها سواء الداخلية أم الخارجية. وانطلاقاً من هذه القاعدة تتعدّد تعريفات السياسة ومناهج تحديد علمها. ويمكننا أن نجمع ذلك التنوّع في اتجاهين أساسيين:

١ ـ السياسة في التقاليد الغربية

تنطلق السياسة هنا من استبطان مفاهيم الصراع، وما يترتب عليه ويرتبط به من مفاهيم السلطة والقوة والنفوذ والتحكم، وكل ما يتعلق بوسائل إدارة الصراع، وضمان عدم خروجه عن حدود الفاعلية الإيجابية، لذلك كانت تدور تعريفات علم السياسة كلها حول هذه المفاهيم والمعاني. فالفكر الغربي منذ عهد الإغريق إلى اليوم ينطلق من مسلّمة أساسية هي أن الصراع هو الحقيقة الوجودية الأساسية، فالإنسان في صراع دائم مع الطبيعة، أو مع الإنسان، أو مع عالم الغيب. ومن فكرة الصراع ما بين الإنسان والآلهة الذي جسّده أولاً بروميثيوس الذي أفنى حياته محاولاً سرقة نار المعرفة من الآلهة ذات الطبيعة الأنانية التي تسعى دائماً إلى

السيطرة على الإنسان واستضعافه، إلى كارل ماركس الذي جسّد فكرة الصراع في أجلى صورها في صراع الطبقات الاجتماعية. يقوم الفكر الرأسمالي الليبرالي في جوهره كذلك على مفهوم الصراع، ولكن الخلاف بين الماركسية والرأسمالية، أو بين الشيوعية والليبرالية، لا ينصرف إلى مسألة وجود الصراع من عدمه، وإنما الاختلاف يدور حول الطريقة المُثلى للتحكّم بالصراع، وتقديم حلول وقتية لضمان عدم تفجّره، أو لضمان عدم تحوّله من صراع إيجابي فاعل يدفع إلى التقدم، إلى صراع سلبي مدمّر يوقف التقدّم الإنساني. الماركسية ترى أن حل الصراع يتمّ من خلال المواجهة، وانتصار أحد الطرفين على الآخر بالثورة، بينما ترى الرأسمالية أو الليبرالية أن حلّ الصراع يتمّ من خلال تنظيم طريقة التعاطي معه؛ أي إنه يتمّ من خلال الحلول الوسط، والتنازلات المتبادلة، والجولات المتتالية. ومن ثمّ يظلّ الصراع، لكن يتمّ التحكّم به للحيلولة دون تفجّره، وخروجه عن حدود السيطرة.

تأسيساً على السابق، مرّ علم السياسة بمراحل عديدة. وكان يتمّ تعريفه في كل مرحلة من خلال التركيز على زاوية معينة، فكان علم السياسة في البداية هو علم الدولة، على أساس أن الدولة هي أكبر المؤسسات الاجتماعية وأقواها، وهي القادرة على إدارة الصراع البشري، لذلك كان علم السياسة محصوراً في الظواهر التي تتعلق بالدولة. ومن ثمّ كان مجاله ضيقاً قاصراً على المجتمعات الغربية التي نشأت فيها الدولة القومية ذات المؤسسات المسيطرة والمتدخلة في شؤون المجتمع، ثم انتقل بعد ذلك ـ في مرحلة لاحقة ـ إلى أن يكون علم القوة أو

السلطة، بحيث تكون الظواهر الاجتماعية التي تتضمّن مفاهيم القوة أو السلطة داخلة في مجال علم السياسة سواء أكانت تلك الظواهر تتم داخلِ الدولة أم خارجها، وسواء أكانت الأطراف الفاعلة فيها دولاً أم غير دول. وفي مرحلة ثالثة وأخيرة تمّ تعريف علم السياسة بأنه علم التخصيص السلطوي للقيم، أي العلم الذي يقدم إجابة عن الأسئلة الآتية: من يأخذ ماذا؟ متى؟ وكيف؟ أي العلم الذي يتناول الظواهر المتعلقة بتوزيع القيم الاجتماعية والاقتصادية والمعنوية في المجتمع. والقيم هنا تعني القيم المادية، كما تعني القيم المعنوية مثل الوظائف والمناصب والمواقع الاجتماعية. ومن خلال تلك التعريفات نستطيع أن نخلُص إلى أن المفهوم الغربي لعلم السياسة ينصرف بصورة كاملة إلى مفاهيم القوة والسلطة والنفوذ؛ أو بعبارة أكثر تحديداً، إن علم السياسة هو علم التحكم بالآخرين، وتحريكهم لتحقيق مصالح من يتحكم بهم. لذلك يتمّ تعريف القوة السياسية بأنها القدرة على جعل الآخرين يفعلون ما تريد من دون أن تأمرهم بذلك.

٢ ـ السياسة في الخبرة الإسلامية

السياسة في دلالاتها العربية تنطلق من مسلّمة أخرى مغايرة تماماً للتقاليد الغربية، حيث يُعدّ مفهوم الإصلاح والمصلحة هو جوهر مفهوم السياسة؛ وأساسه الذي عليه تقوم مؤسساته كلها، ومنه تنطلق كل أفكاره. فأصل السياسة جاء من التهذيب والتربية والتدريب والترويض والإصلاح، وكان أوّل ما أطلق اللفظ على سائس الخيل الذي يدرّبها، ثم أطلق لفظ السياسة على تعليم الصبيان، فألفت كتب تحت عنوان «سياسة الصبيان»، كذلك

استخدمه المتصوّفة، فكانت هناك تآليف تحت عنوان «سياسة المريدين». وفي كل تلك الحالات كان جوهر المفهوم هو الإصلاح، والانتقال من حالة أقلّ إلى حالة أرقى، ومن وضع أدنى إلى وضع أعلى، ومن غير المفيد إلى المفيد. ثم جاء بعد ذلك علماء السياسة المسلمون، وعرّفوا السياسة بأنها «جلب المصلحة ودرء المفسدة»؛ أو أنها «أخذ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد». وأجمل ابن عقيل الحنبلي مفهوم السياسة في حوار له مع فقيه شافعي؛ إذ قال ابن عقيل مخاطباً محاوره: «إذا كنت تقصد أنه لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فهذا غلط وتغليط للصحابة»، ثمّ أردف موضحاً: «السياسة هي أي فعل يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يرد فيه نص قرآني ولم يفعله الرسول (ﷺ)». وهنا نجد أن السياسة في المفهوم الإسلامي هي حالة من الانفتاح العقلي والتحرّر الاجتماعي، لأن جوهرها هو مراعاة مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ومن ثمّ تتحرّك مع مفهوم المصلحة ويكون هو معيارها، فالسياسة هي كل ما يصلح الخاص والعام، ولذلك جاءت كتابات المسلمين في السياسة مختلفة عن الكتابات الغربية عبر عصورها المختلفة إلى حد ظنّ معه كثيرون ممن لا يدركون حقيقة مفهوم السياسة في الإسلام أن علم السياسة الإسلامي علم بسيط يقتصر على المواعظ والعِبَر ولا يتعدّاها. ولكن حقيقة الأمر أن مفهوم السياسة في الإسلام يشمل عملية الإصلاح في مراحلها كلها ومختلف مكوّناتها وأبعادها والمشاركين فيها، فنجد كتب السياسة عند المسلمين تُفرد فصولاً لسياسة المرء لذاته ولخاصته إلى جانب السياسة العامة، لأنه لا انفصال بين الصلاح الخاص والصلاح العام، كما إنه لا

انفصال بين الفساد الشخصي والفساد العام، فمن لا يصلح للشأن الخاص لا يصلح للشأن العام.

تأسّست هذه الرؤية على منظور قرآني يرى أن السياسة هي من الأمور التي يتناولها القرآن على مستوى المقاصد والأهداف، بحيث لم يركز على تفصيلاتها وجزئياتها، بل ترك ذلك لتغيرات الزمان والمكان، حيث يتناول القرآن الكريم حياة الإنسان والمجتمع على ثلاثة مستويات:

أولها، المستوى التفصيلي الذي يأتي الخطاب القرآني فيه دقيقاً وتفصيلياً يذكر الرُبع والثُمن والخُمس، ويركز على اليوم والليلة، ويورد المراحل والخطوات. وهذا الخطاب يتعلق بالقضايا الثابتة في حياة البشر التي لا تتغير بتغيّر الزمان والمكان، مثل قوانين الميراث والزواج والطلاق والأخلاق.

وثانيها، المستوى المنهجي، وهو عكس السابق تماماً، حيث يوجّه القرآن الإنسان إلى المنهج الذي يجب أن يتّبعه من دون أن يذكر أي تفاصيل أو قواعد أخرى. ويتعلق هذا الخطاب القرآني بكل ما له صلة بالطبيعة والكون.

وثالثها، المستوى المقاصدي، وهو وسط بين السابقَيْن، إذ يأتي الخطاب القرآني مركّزاً على القيم والمقاصد العامة، ولا يتطرّق للتفاصيل أو الجزئيات، وإنما يقف عند حدود الكليات والمقاصد. وهذا الخطاب يتعلق بكل النظم المجتمعية: الاقتصادية والسياسية، حيث نجد أن القرآن الكريم وجّه البشر إلى مقاصد النظام السياسي والقيم التي تحكمه، ولم يتناول التفاصيل والجزئيات والوسائل والإجراءات، بل تركها لتغيرات الزمان والمكان. والمقصود هو تحقيق المصلحة العامة والخاصة

للمجتمع من خلال وسائل الشورى والرضاء؛ أو بعبارة أخرى من خلال تحقيق المعنى الشامل للعدل.

من هنا نجد أن مفهوم السياسة في المنظور الإسلامي يدور حول المصلحة، ما يجعل الظاهرة السياسية كامنة في المجتمع أكثر من الدولة، وما يجعل المجتمع أقوى من الدولة، وما يهمّش مفاهيم القوة والسلطة والنفوذ. وبعبارة جامعة، فإن علم السياسة في الإسلام هو علم يتمركز حول المجتمع أكثر من الدولة، بل الدولة فيه يجب أن تكون هامشية، وينبغي ألا يتمّ تضخيم دورها، أو اعتبارها المدخل الأوحد للإصلاح. وحقيقة الأمر أن التاريخ الإسلامي يثبت أن الدولة عادة ما تكون قوتها إضافة سلبية، لأنها تقوى على حساب المجتمع، ويتضخّم دورها من خلال إفلاس المجتمع وإضعافه، لذلك لم يكن من مفاهيم علم السياسة في الخبرة الإسلامية القوة أو السلطة، بل إن السلطة ارتبطت بالاستبداد والطغيان والخروج عن حد الاعتدال والعدل.

ثانياً: التحوّلات الكبرى في علم السياسة

ارتبط تطوّر علم السياسة بتطوّر الظاهرة السياسية أو الممارسة السياسية في الواقع، ذلك أن علم السياسة علم عملي يرتبط بتغيّرات الواقع وتحوّلاته، وليس علماً نظرياً أو مجرداً. ولذلك، فإن تطوّر علم السياسة في كلّ حضارة أو تجربة بشرية أو دولة من الدول، يمرّ بمراحل وتطوّرات قد تختلف كثيراً أو قليلاً عن غيرها. وفي سياقنا هذا سوف نركز فقط على التحوّلات الكبرى لهذا العلم في حضارتين مختلفتين هما:

١ ـ تحوّلات علم السياسة في الخبرة الإسلامية

على العكس من التجارب البشرية الأخرى التي سبق الواقع فيها الفكر، وكان الأخير ناتجاً من التأمل في صيرورة الأول، فإنّ الخبرة الإسلامية نشأت في أساسها نشأة فكرية عقلية حيث جاءت الأفكار مستقاةً من وحي سماوي، وتمّ تنزيلها في الواقع، ومن ثم جاءت التجربة الواقعية ناتجة من فكرة، أو إن شئت فقل ناتجة من إنزال وحي على واقع أنتج أفكاراً ومؤسسات ووسائل. وبناءً عليه كانت الجدلية بين الفكر والواقع ذات طبيعة معيّنة تحدّدها علاقة هذين العنصرين وأوزانهما النسبية.

وكانت **أولاً**، تجربة الخلفاء الراشدين التي شهدت تكثيف تنزيل الفكر على الواقع، وصياغة العملية السياسية الحياتية انطلاقاً من أفكار مستمدة من الوحي قرآناً وسنّة صحيحة.

وثانياً، جاءت بعدها تجربة الحكم الوراثي الذي بدأه الأمويون مع معاوية بن أبي سفيان، وحينها تراجع الفكر، وتقدّم الواقع، وأصبح علم السياسة يستخدم في معظم الحالات لتبرير الواقع، أو لمحاولة تقريب هذا الواقع من المثال، أو للإصلاح في حدود الإمكانات التي يحدّدها الواقع.

وفي مرحلة **ثالثة**، شهد هذا العلم تحوّلاً صوب الانشغال بالأشكال والوسائل أكثر من انشغاله بالغايات والقيم والمقاصد، وذلك تحت تأثير الفكر الفارسي الذي بدأ ينتشر في الثقافة الإسلامية في العصر العباسي الأول.

وفي المرحلة **الرابعة**، ومع ترجمة التراث اليوناني منذ بدايات القرن الثالث الهجري أخذ الفكر الإسلامي ينحو منحى

مجرّداً يخرج من الواقع صوب المثال، ويسعى لبناء مدينة فاضلة، ومن ثمّ ظهرت الأعمال السياسية الفلسفية.

وفي المرحلة **الخامسة**، ومع تصاعد علم الكلام ووصول الجدل الاعتقادي إلى ذروته، ظهر اتجاه واقعي من جديد، لكنّه خليط بين النموذج الفارسي والمنظور الفقهي القانوني الذي ينشغل بصورة كاملة بالمؤسسات والقوانين والشروط والحقوق والواجبات بصورة تبعد علم السياسة عن جوهر موضوعه، وتقترب به من القانون الدستوري. وكان هذا الاتجاه قد بلغ ذروته مع أعمال الماوَردي والجُوَيني في القرن الخامس الهجري.

وفي المرحلة **السادسة**، مع انتشار حالة الضعف العلمي والسياسي في الأمة الإسلامية، وتحت تأثير الهجوم المغولي، ظهر اتّجاه يحاول أن يشرّع للسياسة من منظور فقهي خاص يعتمد على بعض الأدلة المختلَف فيها في أصول الفقه مثل سدّ الذريعة والمصلحة المرسلة وغيرها. وسُمّي هذا الاتجاه بالسياسة الشرعية التي بلغت نضجها مع مدرسة ابن تيمية الحراني.

وفي المرحلة **السابعة**، ظهر تيار واقعي ينظر إلى السياسة ويتعامل معها باعتبارها حالة واقعية خالصة، ويستقي من التجربة الواقعية نظرياته وأفكاره، ويتعامل مع علم السياسة باعتباره حالة واقعية بصورة كاملة. وتمثّل هذا التيار في مدرسة ابن خلدون وابن رضوان المالقي والمقريزي في القرنين الثامن والتاسع الهجريين. وبعد ذلك دخل علم السياسة حالة من الركود والاجترار لم يخرج منها حتى اليوم، بل على العكس، تمّ التخلي عن التقاليد الإسلامية في التنظير السياسي وفي

الممارسة، وأصبحت الأفكار والنظريات الغربية هي الأساس، حتى وإن أضيفت إليها كلمة «الإسلامية» محاولةً لتسويغ عملية الاعتناق، فجوهر العلم في القرنين الأخيرين يقوم على الأفكار التي نشأت في الخبرة الغربية في عصورها الأخيرة.

٢ ـ تحوّلات علم السياسة في التقاليد الغربية

تعتبر التجربة الإغريقية البداية **الأولى** لتطوّر الفكر السياسي الغربي، حيث كانت طرق الحكم الموجودة في المدن الإغريقية ـ التي كانت تعتبر كلّ واحدة منها دولة قائمة بذاتها ـ هي المصدر الأساس للتنظير السياسي في صوره ومناهجه المختلفة سواء منها المثالي، كما في حالة أفلاطون، أم الواقعي، كما الحال عند تلميذه أرسطو. وتميّز التفكير السياسي في هذه المرحلة بالتجريد والمثالية والشمول لمختلف أبعاد الظاهرة السياسية، والتركيز على قيم الحكم وأهدافه وضوابطه ومحدداته، بحيث يمكن القول، من دون مبالغة، إن تطوّر علم السياسة من ذلك التاريخ إلى اليوم لم يخرج عن القواعد والحدود والمثاليات التي وضعها مفكرو الإغريق.

وفي المرحلة **الثانية**، جاء الفكر الروماني الذي اعتمد على التراث الإغريقي اعتماداً ظاهرياً، ولم يستطع الغوص إلى أعماقه، بحيث ركّز على الأبعاد القانونية والشكلية فقط، ومن زاوية محدّدة تتناسب مع طريقة إدارة إمبراطورية ينضوي في إطارها العديد من الشعوب والثقافات. ولذلك كان إسهام الرومان محدوداً لم يخرج عن الجانب القانوني متمثلاً في ما قدّمه شيشرون.

وفي المرحلة **الثالثة**، وعند انقلاب الحضارة الرومانية إلى حضارة مسيحية، وبروز سطوة البابوية، سيطرت على علم السياسة نظرة لاهوتية مُغرقة في التواكل والسلبية تبرّر الاستبداد، وتنظّر له، وتجعله عقاباً إلهياً. إلى أن جاء سانت أوغسطين وتوما الأكويني، وقدّما نظرية السيفين أو المدينتين، وهما سيف الله وسيف القيصر، أو مدينة الله ومدينة القيصر. وتبلور هذا التفكير في مقولة «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وكانت هي البداية الأولى لعزل السياسة عن الأخلاق أو القيم أو الدين، بل لعزل السياسة حتى عن المثاليات الفلسفية التي كانت واضحة في أعمال فلاسفة الإغريق.

شكل ماكيافيللي في القرن السادس عشر بداية المرحلة **الرابعة**، وهي مرحلة ظهور السياسة الواقعية المعزولة تماماً عن الدين والأخلاق، بل التي تبالغ في توظيف الأخلاق والدين لخدمة مصالح الحاكم ولترسيخ القوة. وفي هذه المرحلة برزت بواكير الرؤية العلمانية للسياسة، وظهرت البذور الأولى للفكر الذرائعي أو البراغماتي الذي يقوم على أن الغاية تبرّر الوسيلة، ومن ثم أسهم علم السياسة في ترسيخ الدكتاتورية والطغيان والاستبداد، حتى جاءت المرحلة **الخامسة** متزامنة مع الفكر التنويري الأوروبي، ومع الثورات التي أعادت تشكيل الخارطة السياسية الأوروبية. وشكّل هذه المرحلة مفكرو العقد الاجتماعي أمثال توماس هوبس وجون لوك وجان جاك روسو. وتمحورت مدرستهم حول فكرة أن العملية السياسية عملية طوعية اختيارية تنشأ من خلال تعاقد بين الحاكم والمحكوم، أو بين المجتمع وبعضه بعضاً، وأنه ليس هناك حق إلهي في الحكم أو حقوق مكتسبة للحاكم أو

الملك، وإنما الحقوق هي ملك للشعب، والحاكم وكيل عن هذا الشعب.

وأخيراً جاءت المرحلة **السادسة** متمثلة في الحركة السلوكية التي سادت في المجتمع الأمريكي، ومنه انتقلت إلى أنحاء العالم كله، التي قامت على أن السياسة سلوك إنساني يجب أن تتمّ دراسته بطرق دراسة السلوك نفسها، وأن المهم هو الأدوار التي يقوم بها الأفراد داخل النظام السياسي وخارجه، وكذلك الوظائف التي تقوم بها المؤسسات. أما الحديث عن المثاليات والمجردات فأمر غير ذي معنى، ويخرج عن دائرة اهتمام علم السياسة بمعناه السلوكي. وهذه المرحلة أو هذا الفهم هو الفهم السائد في العالم اليوم بثقافاته ومجتمعاته كلها، وإن اختلفت وسائل التعبير أو لغاته، وإن تعددت مبرراته ومسوّغاته، فكلها تتبنى المسلمات نفسها، وتتحرك داخل المنظومة المعرفية نفسها التي وضعها علم السياسة الأمريكي ابتداء من عشرينيات القرن العشرين إلى الآن.

ثالثاً: موضوعات علم السياسة وقضاياه الكبرى

منذ فلاسفة الإغريق وحتى اليوم لمّا تزل القضايا الكبرى لعلم السياسة كما هي، على الرغم من تعدّد الموضوعات التي تدخل تحت هذه القضايا، أو التي يمكن اعتبارها تمظهرات لهذه القضايا في أرض الواقع. وهذه القضايا الكبرى لعلم السياسة يمكن حصرها في مجموعة من الأسئلة تكون الإجابة عنها كافية للإلمام بموضوعات علم السياسة المتعددة واللانهائية في تجدّدها وتنوّعها:

١ ـ من يحكم؟

سؤال كبير حيّر العلماء والفلاسفة على مرّ التاريخ، أُثير منذ عهد سقراط ولم يُتوصَّل إلى الإجابة عنه إلى اليوم، حيث إن أشكال نظم الحكم تختلف طبقاً لتحديد من الحاكم عدداً ونوعيةً. ومن هنا، فإن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم الإجابة عن سؤالين فرعيين هما، عدد الذين يحكمون وخصائصهم، وهل يحكمون من ذواتهم أم يلتزمون قواعد وقيماً وقوانين تحدّ من حركتهم وتقيّد انطلاق ذواتهم وتحكم شهواتهم. وجاءت الإجابات عن هذا السؤال على الشكل الآتي:

أ ـ حكم الفرد

هذا النوع يختلف طبقاً لمدى وجود أطر قانونية أو عرفية أو دستورية تقيّد هذا الفرد الحاكم من عدمه. وإذا كانت هناك تلك الأطر والقيود صار هناك ملكية دستورية أو حكم فردي مقيّد. أما إذا لم تكن هناك أطر أو قيود صار هناك استبداد ودكتاتورية وطغيان، ومن ثمّ حدث الانتقال إلى حالة من الفساد والخروج عن حدود الاعتدال وتحقيق المصالح.

ب ـ حكم المجموعة الصغيرة

هنا يختلف الحكم طبقاً لاختلاف خلفية هذه المجموعة، والأسس التي قامت عليها، والسبب الذي أدى إلى ارتباطها معاً، فإذا كانت هذه المجموعة تلتئم على أسس من المصالح الاقتصادية فيكون الحكم أوليغاركياً. وإذا كانت تجتمع لأنها جاءت من أصول اجتماعية عريقة، وتربط بينها مجموعة من التقاليد والأعراف فيكون الحكم أرستقراطياً. وفي كل الأحوال لا

يمكن تحديد طبيعة الحكم، هل هو حكم صالح أم فاسد إلا إذا تبيّنا الطريقة التي يحكم بها، والأهداف التي يحكم من أجلها. وهنا أيضاً تتعدّد أشكال هذا النوع سواء تحت مسميات الأحزاب أم الائتلافات الحزبية أم الانقلابات العسكرية أم غيرها.

ج ـ حكم الشعب

هنا يثور العديد من أوجُهِ الاختلاف، وتتنوّع أشكال الحكم وتتعدّد، فإذا كان الشعب يحكم نفسه بنفسه؛ أي أن يجتمع الشعب في مكان واحد لاتخاذ قرار معيّن، أو وضع قانون معين ـ كما كان يحدث في عهد الإغريق ـ فإنّ هذا الأمر يسمى ديمقراطية مباشرة. وإذا كان الشعب يرسل ممثلين لينوبوا عنه في ممارسة الحكم، فإن النظام يسمى ديمقراطية تمثيلية. كذلك، فإن طبيعة هذا الشعب وطريقة حكمه تحدّدان أيضاً طبيعة النظام السياسي، فإذا كانت الغلبة لعامة الشعب على حساب الأقلية الغنية سمي الحكم شعبوياً أو اشتراكياً، وإذا كان هناك نوع من السلام بين الأغنياء والفقراء وشارك الجميع بأوزان مختلفة سمي النظام اشتراكية ديمقراطية.

٢ ـ لمصلحة من يكون الحكم؟

هذا هو السؤال الثاني الأكثر أهمية في علم السياسة، حيث يركز على مخرجات النظام السياسي كما كان السؤال الأول يتناول مدخلات النظام السياسي. وهنا يكون الاهتمام بنتائج العملية السياسية، وتحديد أين تصبّ تلك النتائج، ولمصلحة من تكون ثمرات العمل السياسي أو تكون إنجازات الدولة. وهنا نجد التقسيم السابق نفسه:

أ ـ لمصلحة العائلة أو الأسرة

هنا يكون ملكاً عضوضاً فاسداً يمثل حالة من الطغيان والاستبداد تؤدي إلى انهيار الدول وتراجع الأمم، حيث لم يشهد العالم حالةً مثل هذه إلا وكانت نهايتها حتمية.

ب ـ لمصلحة جماعة صغيرة سواء أكانت جماعة دينية أم عرقية

هنا يكون هناك حكم نخبوي يركِّز فقط على مصالح النخبة الحاكمة وحواشيها، وسقطت أغلبية دول العالم الثالث بما فيها العالم الإسلامي والعربي ضمن هذا النمط، وذلك في ظل الانقلابات العسكرية وحكم العسكر. كذلك كانت هناك نخب سياسية مغلقة توجّه دفة الحكم لصالحها، كما هي الحال في ظل الأحزاب الأيديولوجية مثل الشيوعية والقومية والبعثية، وغيرها. وفي هذا النوع من الحكم يكون النظام مستبداً، لكنه استبداد جماعي، وليس مجرد مستبدّ فرد.

ج ـ لمصلحة طبقة معينة وعلى حساب باقي المجتمع

هذا النوع من الحكم ساد أوروبا طوال قرون عديدة، حيث كانت الطبقة الأرستقراطية ثم البرجوازية هي التي تسيّر أمور الحكم لصالحها كلها، وعلى حساب باقي الطبقات الفقيرة. وعجّل هذا بظهور الحركات الاشتراكية والشيوعية، وكذلك كان نظام الحكم في الصين وإيران الشاهنشاهية يندرج ضمن هذا الإطار.

د ـ لمصلحة عامة المجتمع

وهو النموذج المثالي الذي لم يتحقق كثيراً في التاريخ، ولا نجد له إلا أمثلة محدودة في التاريخ الإسلامي زمن الخلفاء الراشدين ومن اتّبع منهجهم في المراحل التالية. كذلك في عدد من النظم الديمقراطية الموجودة في العالم المعاصر، مثل الدول الإسكندينافية وكندا وبعض دول الغرب الأوروبي.

٣ ـ كيف يكون الحكم؟

هنا تكون الإجابة أكثر صعوبة وتعقيداً، إذ تتعدّد الوسائل وتتنوّع، لكننا سوف نركز فقط على الطريقة التي تُدار بها عملية الحكم؛ أي تحديد أهم الوسائل التي يستخدمها من يحكم في حكمه لتحقيق الغاية والهدف من ذلك الحكم. وأثير هذا السؤال على مرّ العصور، وإن اختلفت الصيغ أو تعدّدت الأشكال. ومن اجتماع لكل المواطنين في المدينة، في أثينا مثلاً، إلى برلمان أو كونغرس أو مجلس شعب أو مجلس وطني أو جمعية وطنية أو غير ذلك، ومن تناوب لممثل لكل قبيلة يترأس المدينة في المدن اليونانية، إلى رئيس دولة أو رئيس حكومة أو ملك أو أمير أو سلطان... كلها تحقّق الوظائف نفسها، أو كلها يمثّل وسائط ووسائل لممارسة الحكم، وإن تعدّدت الصيغ والمؤسسات. ويمكن تلخيص هذه العملية المعقدة في الآتي:

أ ـ رأس الدولة

تحتاج إليه كل النظم السياسية، وإن تعدّدت مسمياته أو تنوّعت أشكاله أو اختلفت طريقة وصوله إلى هذا المنصب، إذ قد يكون ملكاً وراثياً أو رئيساً منتخباً أو قائداً يدّعي الحق

الإلهي في الحكم. وقد يتولى هذا المنصب طوال حياته، وقد تكون هناك فترة محدّدة له. وقد يكون صاحب سلطة فعلية. وقد يكون صاحب سلطة شكلية يمثل رمزاً لوحدة الأمة. تلك الأنماط كلها عرفتها ولمّا تزل تعرفها النُظم السياسية على مرّ العصور وحتى اليوم.

ب ـ مؤسسات تضع قواعد الحكم وقوانينه

هذه المؤسسات تتنوّع كذلك وتتعدد على الرغم من أن دورها واضح ومحدّد، فهي المؤسسات التي تمتلك القوة الحقيقية، وتضع الضوابط والقواعد التي يسير الحكم طبقاً لها، وتحدّد الإجراءات والوسائل التي يجب أن يلتزم بها جميع من يمارس عملية الحكم. وقد تكون هذه المؤسسات متعدّدة، وقد تمثلها واحدة. ومن مجلس الشيوخ في العصر الروماني، إلى أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي، إلى البرلمانات والمجالس التشريعية المعاصرة، تختلف الأشكال وطرائق تشكيل هذه المؤسسات، كما تختلف طبيعة عضويتها وخصائص أعضائها. إلا أن وظيفتها واحدة، ودورها في النظام السياسي محدّد؛ وهو أهم الأدوار على الإطلاق، وعليه تتحدّد طبيعة النظام السياسي وماهيته من حيث الصلاح أو الفساد، ومن حيث تمثيله لمصالح الشعب، ومن حيث قدرته على النجاح.

ج ـ مؤسسات تنفّذ القوانين والسياسات وتمارس الحكم

هي المؤسسات التي تقوم فعلياً بعملية الحكم في المجتمعات كلها، ويطلق عليها المؤسسات التنفيذية؛ وهي

الوزارة على اختلاف مراحل تطوّرها وما يتبعها من مؤسسات إدارية وخدمية وشرطة وجيش.

د ـ مؤسسات الفصل في الخصومات

سواء أكانت الخصومات الناشئة بين أفراد المجتمع أم تلك الناشئة بين مؤسسات الحكم أم بين بعض أفراد الشعب والحكومة، فإن هذه المؤسسات يجب أن تكون مستقلة، وفي الوقت نفسه خاضعة لقواعد الحكم وقوانينه التي وضعتها المؤسسات التي أنيط بها ذلك. ويختلف شكل الجهاز القضائي من القاضي الفرد إلى المحكمة، ومن ولاية المظالم في الدولة الإسلامية تاريخياً إلى المحاكم الإدارية والدستورية.

هـ ـ المؤسسات التي تراقب عملية الحكم وهيئات تنفيذها

تكون هذه المؤسسات عادة نابعة من الشعب، مستقلة عن مؤسسات الحكم وهيئاتها كلها. وتكون أحياناً هي المؤسسات ذاتها التي تضع قواعد الحكم وقوانينه، لكن أيضاً قد تكون غيرها وتأخذ هذه المؤسسات صورة الأحزاب أو النقابات أو الهيئات التطوعية أو العلماء أو أي هيئات أخرى مثل وسائل الإعلام والجمعيات الحقوقية. وهذه المؤسسات كلها تمارس دورها في المراقبة والانتقاد والدعوة إلى إصلاح أي خلل يظهر في الأداء الحكومي في دولة من الدول.

و ـ مؤسسات الفاعلية الاجتماعية

تحافظ على استقلال المجتمع بمواجهة الدولة، وتحافظ أيضاً على تحقيق مثاليات المجتمع حتى وإن عجزت الدولة أو

تراخت في أداء دورها. وهذه المؤسسات كانت خاصةً بالخبرة الإسلامية، ثم انتقلت منها إلى الدول الغربية الحديثة. وأهم هذه المؤسسات هي مؤسسة الوقْفِ وما يتفرّع عنها من مؤسسات المجتمع المدني التي تمارس وظائف مختلفة في مجالات متعددة صحية وتعليمية وثقافية وخدمية واجتماعية وفنية وبيئية وغيرها.

٤ ـ القيم الضابطة لعملية الحكم

لا بد لكل نظام حكم، ولكل دولة، من منظومة من القيم التي تحدد هيئة ذلك النظام وتضبط حركته. ولا تكون هذه القيم عادة قيماً إيجابية، بل أحياناً تكون قيماً سلبية، أو غير صالحة، لكنها هي اللغة التي تمارس من خلالها الدولة عملها، وبها تحدّد علاقتها مع شعبها، إذ قد يكون استعباد الشعب واسترقاقه قيمة سياسية كما فعل فرعون حين خاطب قومه قائلاً: ﴿**مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى**﴾ [غافر: ٢٩]، أو في قوله: ﴿**مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي**﴾ [القصص: ٣٨]. كذلك قد يكون الحق الإلهي في الحكم قيمة سياسية تضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم، كما كان الأمر في كثير من النظم في القرون الوسطى في أوروبا، أو في بعض الدول الآسيوية تاريخياً.

أما القيم الصالحة للحكم التي تعارفت عليها الأمم فهي العدل والمساواة والشورى والديمقراطية وحقوق الإنسان واحترام القانون والالتزام بالشرعية وحماية الحريات... إلخ. تلك القيم هي التي تجعل النظام السياسي صالحاً، وفي كثير من الأحيان تكون أكثر أهمية من مختلف أبعاد النظام السياسي ومكوّناته؛ إذ إن نظاماً تتحقق فيه كل الشروط الإيجابية المتعلقة بكيفية تكوينه

وطريقة عمله ولا يعمل وفق هذه المنظومة من القيم ليس نظاماً صالحاً، وإن كان ظاهره يقول ذلك، والعكس بالعكس.

٥ ــ موضوعات علم السياسة اليوم

تلك هي أهم القضايا الكبرى التي دارت حولها العلوم السياسية منذ ظهر الفكر الإنساني المتعلق بالسياسة حتى اليوم. وتفرّعت عن هذه القضايا موضوعات علم السياسة في العصور المختلفة التي صارت في عصرنا الحالي تشمل المجالات الآتية:

أ ــ الفكر السياسي

هو الفرع الذي يرصد تطوّر الأفكار المتعلقة بعملية الحكم وكيفية ممارسته منذ أقدم العصور حتى العصر الحالي. ويختلف هذا الفرع من ثقافة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، فكلّ ثقافة تحاول أن تركز على أهم المفكرين السياسيين فيها، ولذلك يُنسب هذا الفرع من علم السياسة أكثر من غيره إلى ثقافات بعينها، كأن نقول الفكر السياسي الصيني أو الفكر السياسي الهندي أو الفكر السياسي اليوناني أو الفكر السياسي الإسلامي . . .

ب ــ النظرية السياسية

يُعتبر هذا المجال هو قلب علم السياسة، لأنه يهتمّ بالأفكار والقيم والنظريات الكبرى لعلم السياسة، بحيث تعتبر دراسة هذا الفرع ضرورية أكثر من أي فرع آخر لتكوين طالب العلوم السياسية، لأنها تمثل القاطع العرضي لكل فروع العلم، بحيث تكون باقي المجالات أو الفروع قواطع رأسية، كل منها يتناول

موضوعاً ويتعمّق به. أما هذا الفرع فيركز على البؤرة أو القلب في كل فروع العلوم السياسية، حيث هناك نظرية العلاقات الدولية، ونظرية الحكم، ونظرية التحليل السياسي، ونظرية القيم... إلخ. وكما هو الحال في الفكر السياسي، فإن المكوّن الثقافي أو الأيديولوجي له اعتبار كبير في هذا المجال أيضاً؛ أي إنه يمكن القول إن هناك نظرية سياسية إسلامية وأخرى ماركسية وثالثة ليبرالية... إلخ.

ج ـ نُظم الحكم أو النظم السياسية

ينشغل الباحثون في هذا الموضوع بكيفية تشكيل نظم الحكم وأهم المؤسسات التي تتكوّن منها الدولة، مثل المؤسسات التشريعية والتنفيذية والقضائية، والكيفية التي تعمل بها هذه المؤسسات، وطبيعة العلاقات بينها، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والوسائل التي يتمّ من خلالها التأثير في الحكومة أو تغييرها أو إصلاحها. ويعتبر هذا الفرع أكثر حياداً من الفرعين السابقين، لأنه يندرج في إطار علوم الوسائل، لا علوم المقاصد.

د ـ التنمية السياسية والتطوير السياسي

هو فرع حديث انبثق من الفرع السابق؛ أي من نُظم الحكم. وينشغل أساساً بقضية تحسين الأداء الحكومي وتطويره ليتناسب مع حاجات المجتمع ومتطلبات التطوّر التاريخي للعالم. أُسِّس هذا الفرع لدراسة دول العالم غير الأوروبي من أجل تغييرها، وإعادة تشكيل نُظم الحكم فيها لتكون على شاكلة النظم الأوروبية؛ أي إنه تخصص ترتفع فيه درجة

التحيّز، ويدور البحث فيه حول قضية أيديولوجية محورها مفهوم التحديث الذي يعني في بعض الأحيان التغريب، وفي بعضها الآخر الأمركة، لكن هذا لا يعني أنه غير قابل لأن يكون مجالاً جيداً للإصلاح السياسي، أو لتحسين أداء النظم السياسية إذا ما تمّ التعامل معه بصورة واعية تدرك تحيّزاته، وتسعى للاستفادة من إمكاناته ومفاهيمه وأطره التحليلية بصورة إيجابية وفاعلة.

هـ ـ الرأي العام والظواهر الجماهيرية

يُعالج هذا المجال في علم السياسة كلّ ما يتعلق بآراء وسلوكيات المواطنين أو المحكومين تجاه الحكومة وسياساتها، ولذلك يُعدّ من الحقول المشتركة أو البينية؛ أي التي يشترك فيها غير علم أو تخصص، مثل علوم الاتصال أو علم النفس أو علم الاجتماع أو غيرها. وهو واحد من أهم مجالات علم السياسة التي يجب الإلمام بها حتى يستطيع الباحث فهم الواقع السياسي بصورة عميقة وحقيقية بعيداً من التخيّل أو التخمين.

و ـ العلاقات الدولية

هو ذلك المجال العلمي الذي يركز على العلاقات بين الدول أو الكيانات السياسية أو المنظمات الدولية. ويركز هذا الفرع على كل سلوك للدولة يتجاوز حدودها ويؤثر في دولة أو فاعل دولي آخر أو يتأثر به. وكانت العلاقات الدولية تاريخياً تدور بين الدول، أما في العالم المعاصر فلم تعد الدولة هي الفاعل الوحيد على الساحة الدولية، وإنما أصبحت تشاركها هذه الساحة كيانات أخرى مثل المنظمات الدولية: المتحدة أو

المنظمات الإقليمية: جامعة الدول العربية أو الشركات عابرة القوميات أو الجماعات السياسية الدولية مثل تنظيم «القاعدة» والمنظمات الصهيونية.

تبدأ دراسة العلاقات الدولية من دراسة السياسة الخارجية لأي دولة من الدول، ثم تنتهي بدراسة المنظمات الدولية العامة مثل الأمم المتحدة، وفي ما بين هذين الحدين هناك موضوعات عديدة.

ز ـ القانون الدولي

هو ذلك المجال الذي يدرس القواعد التي استقر التعامل الدولي عليها، وأصبحت معترفاً بها وملتزماً بها من أعضاء الأسرة الدولية. ويتأسّس القانون الدولي على فكرة العرف؛ أي ما يتعارف عليه أعضاء الأسرة الدولية. ويندرج في هذا الفرع دراسة الاتفاقيات الدولية مثل اتفاقيات جنيف أو اتفاقيات التجارة والتعريفة الجمركية، كذلك يدخل فيه دراسة المنظمات الدولية من حيث تكوينها وكيفية عملها والقواعد والقوانين التي تحكمها، ويُعدّ أيضاً من أهم موضوعاته القضاء الدولي الذي يتجلّى بمحكمة العدل الدولية، وما ينشأ من محاكم دولية، سواء جنائية أم لمعالجة موضوعات محددة مثل الجرائم ضد الإنسانية أو غيرها. ويتطوّر هذا الفرع بتطور تنظيم الأسرة الدولية، وشهد في الفترة الأخيرة قفزات متعددة، حيث عقدت مجموعة مؤتمرات دولية لمعالجة قضايا المرأة والأسرة والسكان والبيئة وغيرها. كذلك برز على الساحة الدولية مفهوم القانون الدولي الإنساني باعتباره تطوّراً للقانون الدولي نحو خدمة قضايا الإنسان كفرد، وليس الدول والعلاقة بينها فقط.

تلك هي موضوعات أو فروع علم السياسة التي لا بدّ من الإحاطة بها حتى يستطيع طالب العلوم السياسية الانتساب إلى هذا العلم.

رابعاً: علم السياسة والتحليل السياسي

قد لا نحتاج إلى مزيد تأكيد أن علم السياسة هو في حقيقته علم عملي تتم دراسته من أجل استخدامه في فهم الواقع وتحليله، ولذلك فإن التحليل السياسي هو غاية علم السياسة، وهو الاستخدام الحقيقي له. ولذلك، فإنه إذا لم يستطع دارس العلوم السياسية توظيفها في القيام بتحليل للظواهر السياسية يؤدي إلى فهمها ومعرفة أسرارها وخلفياتها واستشراف مستقبلها، فإن دراسته لهذا العلم ليست سوى تسلية لا طائل من ورائها، أو إنه لم يستطع الإلمام بأسرار هذا العلم وأسسه الحقيقية.

التحليل السياسي هو في جوهره عملية منهجية؛ أي إنه يتطلب من الدارس إدراك مناهج البحث السياسي أكثر مما يتطلب الإلمام بكم من المعلومات السياسية، لذلك نجد في الواقع المعاش أن هناك صحافيين وكتاباً ومؤرخين تمتلئ عقولهم بمعلومات وأحداث وأشخاص قد لا يوجد عشرها عند عالم السياسة، لكن هذا الكم من المعلومات لا يجعل الصحافي عالماً سياسياً، ولا يجعله كذلك قادراً على أن يقوم بتحليل سياسي عميق، إلا إذا كان ملمّاً بأسس منهجية العلوم السياسية وأدواتها التحليلية بصورة عميقة تمكّنه من إعادة توظيفها بصورة تلقائية في فهم الواقع وتفسير ظواهره، ومحاولة استشراف الحركة التاريخية لهذه الظواهر مستقبلاً.

وتعارف دارسو علم السياسة وعلماؤه على العديد من المناهج وطرائق التحليل سنوجز أهمها في ما يلي:

١ ـ التحليل المؤسسي القانوني

هو أول مناهج التحليل وأقدمها، حيث يركز فقط على دراسة المؤسسات السياسية من حيث هيكلها وطريقة عملها والقواعد التي تنظمها وأبعادها القانونية، ومن ثمّ، فإنّ هذا المنهج ينصبّ اهتمامه على الجوانب الشكلية للظاهرة السياسية؛ أي تلك الجوانب المعروفة مسبقاً، التي قد لا تكون هي السبب الأساس في حدوث الظواهر أو تطوّرها، لكن يظل هذا الجانب غاية في الأهمية، لأنه يساعد في فهم الأسس والقواعد التي تنطلق منها الحركة السياسية. ويساعد كذلك في فهم أسس تلك الحركة ومدى شرعيتها، إذ إن محاولة فهم أو تفسير قرار سياسي معين في دولة معينة يستلزم بداية فهم المؤسسة أو المؤسسات التي تصنع القرار أو تشارك في صنع القرار من حيث تقديم المعلومات واقتراح البدائل وغيرها، كذلك يستوجب لفهم هذا القرار أن تفهم من الذي اتخذ القرار، وموقعه في إطار البنية القانونية للدولة.

٢ ـ منهج النخبة

هو منهج قديم أيضاً، يركز بالأساس على دراسة النخبة السياسية الحاكمة؛ أي تلك المجموعة من الأفراد التي تمارس الحكم بصورة مباشرة، أو تؤثر في من يمارسه، وذلك من خلال دراسة خلفياتهم وأصولهم وتعليمهم ووظائفهم واهتماماتهم وانتماءاتهم الأيديولوجية أو العرقية أو الطائفية أو

الحزبية، وعلاقاتهم بعضهم ببعض والقوى التي تؤثر فيهم سواء أكانت تلك القوى داخلية أم خارجية، وعلاقاتهم بالمجتمع... إلخ. تلك الأبعاد كلها يعتبرها أصحاب هذا المنهج أساسية لفهم العملية السياسية، لأن تلك العملية في رأيهم ليست سوى نتاج لهذه النخبة، ومن ثمّ فإنّ فهم النخبة السياسية الحاكمة يساعد في فهم وتفسير العملية السياسية برمّتها.

على الرغم من أهمية هذا المنهج إلا أنه ليس كافياً، لأنه قد تكون النخبة السياسية ليست سوى واجهة لقوى تقف خلف الكواليس هي التي تصنع القرار وتحدّد السياسة وتقود الدولة، إذ إن دراسة النخبة السياسية في العالم العربي لا تساعد كثيراً في الفهم الدقيق، لأن معظم السياسات العربية تحدّدها قوى دولية سواء أكانت حكومات أجنبية أم مؤسسات دولية مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي. كذلك، فإنّ الدول التي يوجد فيها جيش قوي لا يصلح لدراستها استخدام هذا المنهج، لأن الفاعلين السياسيين الحقيقيين لا يعرفهم أحد مثل حالة تركيا قبل وصول «حزب العدالة والتنمية» إلى الحكم، وحالة الجزائر، وحالة الباكستان، وغيرها. وتزداد الصعوبة شدّةً في حالة الدول التي تحكمها نظم عائلية أو طائفية أو دينية مغلقة، لكن يظل هذا المنهج مفيداً لأنه يساعد في فهم جزء أساسي في العملية السياسية، ومن دونه لا يستطيع الباحث دراسة الواقع السياسي دراسة صائبة، لأن النخبة هي أهم مكوّنات العملية السياسية؛ لأنها هي الأداة أو الوسيط الذي تتمّ من خلاله ترجمة الضغط والمصالح والاهتمامات إلى سياسات وقرارات.

٣ ـ منهج تحليل الجماعات

ينطلق هذا المنهج من اعتبار أن النظام السياسي يتكوّن من مجموعة من الجماعات المتنافسة المتصارعة بحيث تكون العملية السياسية نتيجة هذا الصراع والتنافس، ومن ثمّ، فإنّ فهم هذه الجماعات يعتبر المقدمة الضرورية لفهم العملية السياسية. وقد تكون هذه الجماعات عبارة عن أحزاب أو نقابات أو اتحادات أو تجمّعات رجال أعمال أو جماعات عرقية أو دينية أو أيديولوجية. وعلى الرغم من أن هذا المنهج تقليدي قديم إلا أنه يعتبر منهجاً مناسباً لفهم بعض النظم السياسية المعاصرة. فالنظام السياسي الأمريكي لا يمكن فهمه إلا من خلال هذا المنهج، ذلك لأنه بغض النظر عن الأحزاب الموجودة، والمؤسسات التي تدير الدولة، والانتخابات التي تشغل العالم، إلا أن الواقع السياسي يقول إن هناك مجموعة من الجماعات المنظمة هي التي تحدّد السياسة العامة للدولة الأمريكية داخلياً وخارجياً. وهذه الجماعات هي التي تتحكم بالمرشحين من خلال تمويلهم، وتتحكم بسلوك السياسيين من خلال سيطرتها على وسائل الإعلام، وتتحكم بالسياسة الخارجية للدولة من خلال ضغطها الذي تمارسه على صانع القرار سواء أكان في البيت الأبيض أم في الكونغرس. وهنا ينبغي ألا يتبادر إلى الذهن أننا نتحدث فقط عن اللوبي الصهيوني، ذلك لأنه مجرد واحد فقط من هذه الجماعات التي تمارس الضغط في كل ما يتعلق بالسياسة الخارجية تجاه الشرق الأوسط. وهناك أمثلة كثيرة مثل جماعات المعارضة الكوبية أو اللوبي الهندي أو جماعات الضغط المتخصّصة. لكن الجماعات الأساسية بـ «المركب الصناعي العسكري»؛ أي مجموعة الشركات

الصناعية العسكرية، وهو واحد من أخطر هذه الجماعات على الإطلاق. وظهر أخيراً اليمين المسيحي والكنيسة والمحافظون الجدد. . . إلخ، كل تلك الجماعات هي الفاعل الحقيقي في السياسة الأمريكية، وما الأحزاب والمؤسسات إلا واجهة في بعض الأحيان، وأداة في أحيان أخرى.

٤ ـ منهج النظم

يقوم هذا المنهج على فكرة بسيطة مستعارة من علم الميكانيكا، ثم علم البيولوجيا؛ وهي أن النظام السياسي، مثل أي نظام، له مدخلات أو مواد خام، يخرج منها شيء جديد بعد أن يكون قد أنتجها في صورة معينة تماماً مثل أي ماكينة، ولذلك يجب النظر في ثلاثة أمور؛ وهي المدخلات أي المطالب التي تأتي للنظام السياسي من المجتمع الداخلي أو العالم الخارجي، وسواء أكانت هذه المطالب مصحوبة بضغط وتهديد أم مصحوبة بتأييد ومساندة، فإن النظام السياسي يستلم العديد من المطالب يومياً وفي كل ساعة، ثم يقوم بعملية دراسة وتقويم لها، فيختار من بينها ما يتبنّاه ويصدره في صورة قرارات وسياسات. ولذلك، حتى نفهم العملية السياسية لا بد من أن نفهم هذه العمليات الجزئية الثلاث؛ وهي المدخلات والتحويل والمخرجات. وقرار دولة من الدول بتغيير مناهج التعليم، أو إنشاء جمعيات حقوق إنسان لم يأت من فراغ، وإنما كان نتيجة مجموعة من المطالب جاءت للنظام السياسي، فقام النظام بدراستها والتعامل معها، ثم أصدر قراره فيها. وهذا المنهج يعتبر من أكثر المناهج انتشاراً، نظراً إلى سهولة استخدامه وواقعيته وشموله للمناهج الأخرى السابق الإشارة إليها.

٥ ـ منهج صنع القرار

هو واحد من أهم المناهج في دراسة السياسة الخارجية والعلاقات الدولية، لكنه أيضاً يُستخدم في دراسة السياسة الداخلية. ويهتمّ هذا المنهج بالطريقة التي يتمّ بها صنع القرارات السياسية ابتداءً من بروز مشكلة تستوجب أن تتمّ معالجتها والتعامل معها، مروراً بعملية جمع المعلومات عن المشكلة التي سوف يتم اتخاذ القرار بخصوصها، ثم عرض البدائل المختلفة لمواجهة هذه المشكلة، والحلول المناسبة لها، ثم وزن كلّ حلّ من الحلول أو بديل من البدائل وتحديد إيجابياته وسلبياته أو الفوائد والمضار المتعلقة بكل بديل، وأخيراً اختيار البديل الذي يحقق أكثر المصالح، وأقل المضار أو المفاسد. وهذا المنهج أيضاً هو منهج عملي، لكنه جزئي يتعلق بالقرارات والمشكلات، ولا يساعد في فهم كيف تعمل المؤسسات، أو كيف يمكن فهم التوجّهات العامة للدولة.

٦ ـ المنهج الإحصائي الكمي

يعتمد هذا المنهج أساساً على المعلومات الرقمية المتعلقة بأي ظاهرة من الظواهر، ثم يقوم بتحليلها، والخلوص إلى نتائج محددة. ويتعامل هذا المنهج مع الأرقام والبيانات والإحصائيات بغضّ النظر عن مدى تعبيرها عن الحقيقة، كأن يقيس مستوى التنمية في دولة من الدول بالدخل الفردي الذي هو متوسط عام لأعلى الدخول وأقل الدخول، وهنا قد يكون مضللاً، لأن هناك دولاً يمتلك فيها ٨٠ بالمئة من الثروة ١٠ بالمئة من الشعب، والعكس، ومن ثم يكون المتوسط العام للدخل تضليلاً كاملاً. وأحياناً يركز هذا المنهج على قضايا قد لا تكون هي الأهم، مثل

عدد المدارس بغضّ النظر عن نوعية التعليم، وعدد المستشفيات بغض النظر عن مدى تقدّم الطب والعلاج، وعدد الصحف بغضّ النظر عن محتواها... إلخ، لكن في كل الأحوال، فإن هذا المنهج يقدم مادة خاماً يجب عدم الوقوف عندها فحسب، وإنما يجب الغوص في ما وراءها، واستخدامها في سياقها، واعتبارها مجرد أدلة ومؤشرات على بعض من الواقع، وليس كله.

تلك هي طائفة من أهم المناهج التي يستخدمها باحثو العلوم السياسية في فهم الواقع وتحليل ظواهره، لكن يجب تأكيد أن هناك العديد من المناهج الأكثر تعقيداً وعمقاً، والتي لا يحتاجها إلا المتخصّص في العلوم السياسية تخصصاً دقيقاً.

خامساً: كيف نفهم الواقع السياسي المعاصر؟

بداية لا بدّ من أن نؤكد أن العالم الواقعي المحيط بنا غاية في التعقيد، بل إن الإنسان في ذاته كائن معقّد التركيب يصعب الإبحار في عقله لفهم دوافع سلوكه ومحدّداته، ومن ثمّ فإنّ محاولة فهم الواقع فهماً سياسياً تستوجب الإقرار بأننا لن نستطيع الوصول إلى الحقيقة كاملة، ولن نستطيع الادعاء بأننا قد قلنا القول الفصل في أي موضوع من الموضوعات أو أي قضية من القضايا.

لفهم الواقع السياسي أو أي من ظواهره، يجب في البداية تقديم مجموعة من الأسس العامة ثم ننطلق للتركيز على حالة محدّدة نتّخذها نموذجاً للإجابة عن هذا السؤال المتعلق بكيفية فهم الواقع السياسي المعاصر، وأهم هذه الأسس العامة لفهم الواقع ما يأتي:

ـ ضرورة ربط أي ظاهرة واقعية نريد فهمها وتحليلها بالإطار الزماني الذي وجدت فيه هذه الظاهرة، ففهم أزمة جنوب السودان يستلزم الإلمام بالتطور التاريخي لهذه الأزمة، وبذورها الأولى وكيف نشأت، وفي أي ظروف تطوّرت.

ـ ضرورة وضع الظاهرة موضع البحث في إطارها المكاني؛ أي تحديد البيئة المكانية للظاهرة، وتحديد تشابكات هذه الظاهرة في هذا الإطار المكاني. والبيئة المكانية ليست مفهوماً جغرافياً جامداً، فمثلاً دراسة «حزب الله» في جنوب لبنان وحربه مع الكيان الصهيوني تستلزم الإلمام ببيئته المكانية التي تشمل سوريا وإيران، بالإضافة إلى البيئة اللبنانية. كذلك، فإنّ البيئة المكانية لأي موضوع يتعلق بالصراع العربي ـ الإسرائيلي تكون مشتملة على الولايات المتحدة وبعض دول غرب أوروبا.

ـ ضرورة الإلمام بالتداخلات الموضوعية للظاهرة، فأزمة العنف السياسي في العالم العربي الآن ليست قضية إرهاب أو تطرّف ديني فحسب، بل إنها قضية تتداخل فيها مجالات الاقتصاد والتعليم والسياسة والقانون والدين؛ أي إنها ظاهرة تتداخل فيها مجالات الاقتصاد والتعليم والسياسة والقانون وعلم أصول الفقه وعلم التفسير وعلم الحديث... إلخ، أي إنها ظاهرة تتداخل في تشكيلها علوم مختلفة، ولهذا لا بدّ من تحديد الأوزان النسبية لهذه التداخلات الموضوعية، ومن ثمّ دراستها دراسة معمّقة مغزولة حول الموضوع السياسي.

ـ ضرورة الإلمام بعالم غيب الظاهرة، لأن لكل ظاهرة عالم الغيب الخاص بها أو ماورائياتها؛ بمعنى أن هناك العديد

من الأبعاد الكامنة غير المرئية في هذه الظاهرة التي لا يكفي الوصول إليها بسهولة لأنها تشكل عالم الغيب الخاص بها، الكامن في ماورائها، فمثلاً عالم الغيب الخاص بالأزمة الكردية هو كل ما يتعلق بمفهوم القومية وعلاقته بالرابطة العقدية أو الرابطة الإسلامية، وعالم الغيب الخاص بقضية التنمية والتخلف هو كل ما يتعلق بمفهوم استخلاف الله للإنسان في الأرض، وعالم الغيب الخاص بالأزمة الفلسطينية هو مفهوم السمو العرقي ورسالة العالم المتحضر. وهكذا، فإنّ لكل ظاهرة عالم الغيب الخاص بها الذي يمثل المفتاح الذي من خلاله يتم الدخول إلى هذه الظاهرة مباشرة من أقرب الأبواب إلى مركزها، ومن أقرب الطرق إلى جوهر حقيقتها.

ـ ضرورة الإلمام بجدلية الداخلي والخارجي، لأنه لا توجد أي ظاهرة من الظواهر السياسية في الواقع المعاصر لا يتداخل فيها الداخل مع الخارج، حتى وإن تعلق الأمر بقضايا سياسية على مستوى محلي ضيق. والخارج موجود في كل الجزئيات، حاضر سواء بصورة واعية أو غير واعية، متعمدة أو تلقائية.

ـ ضرورة الإلمام بجدلية الخاص والعام؛ أي إن في كل ظاهرة سياسية مكوناً شخصياً خاصاً يتعلق بالأطراف المتصارعة فيها أو حولها، ومن ثمّ لا يمكن الفصل بين الخاص والعام أو بين العنصر الإنساني والعنصر الاجتماعي أو بين الفرد والدولة. الدولة يعبّر عنها فرد، والسياسة يقرّرها في النهاية فرد. لكن يجب عدم الوقوع في فخ شخصنة الأحداث أو الإخلال بالأوزان النسبية للعناصر المكوّنة لأي ظاهرة من الظواهر، إذ قد يكون للعنصر الشخصي مجرد نسبة ضئيلة في

بعض الأحيان، وقد يكوّن جزءاً أصيلاً فيها في أحيان أخرى.

حتى تكتمل الإجابة عن هذا السؤال المتعلق بكيفية فهم الواقع سنضرب مثلاً بواحد من أهم الموضوعات المطروحة بقوة على الساحة العربية والإسلامية المعاصرة؛ وهو موضوع الإصلاح السياسي، وسنرى من خلال مقاربة هذا الموضوع كيف يمكن الوصول إلى فهم أفضل لظاهرة واقعية معاشة، وذلك من خلال التركيز على المفاصل الموضوعية الآتية:

- ما هي النقطة المرجعية للإصلاح تاريخياً؟ أي على أي نموذج سيتمّ الإصلاح؟ هل يكون الإصلاح بالعودة إلى الأصول التي تمّ التخلي عنها، أم إصلاح بالتخلي عن تلك الأصول؟ أي ما هو الإطار الزماني للإصلاح؟

لأن الإصلاح في جوهره يعني أن هناك حالة فاسدة أو غير سوية، فمتى ظهرت هذه الحالة؟ وماذا كان قبلها؟ ومنذ متى بدأ الفساد يدب في الواقع العربي؟ وما هي أسس الفساد الحادث؟ وكيف تطوّرت حالة الفساد هذه؟ وما هي محطاتها الكبرى؟ وكيف يمكن فهم الوضع الحالي حتى نستطيع تشخيص العلاج؟

- إصلاح من؟ أي من هو المقصود بالإصلاح؟ هل هو العالم العربي؟ أم العالم الإسلامي؟ أم دولة من الدول؟ وهنا يثار السؤال لماذا طرح موضوع الشرق الأوسط الكبير باعتباره إطاراً للإصلاح؟ وهل هذا الإطار المكاني هو الإطار الأمثل؟ ولماذا لم يكن العالم العربي؟ أو العالم الإسلامي؟ أو العالم الثالث؟ أي ما هي البيئة المكانية والإطار الجغرافي للإصلاح؟ وما هي العلاقة بين مكوّنات هذا الإطار؟ وهل هناك أوجه

تشابه كافية لجمع هذه الدول في إطار واحد؟ ولماذا هذه الدول بالتحديد وليس غيرها؟ لماذا لم تضف دول مثل أرمينيا أو إريتريا أو إثيوبيا أو غيرها؟

● إصلاح ماذا؟ أي ما هي القطاعات التي تحتاج إلى الإصلاح؟ وهل هذه القطاعات هي فعلاً سبب الفساد؟ أو هي الأساس الذي إذا ما تمّ إصلاحه سوف يصلح باقي البناء؟ ولماذا هذه القطاعات أو المجالات بالتحديد وليس غيرها؟ لماذا يتم البدء بقطاع التعليم وليس بقطاع الاقتصاد؟ ولماذا يتم البدء بالتعليم الديني وليس التاريخ؟ أو الرياضيات؟ أو العلوم؟ ولماذا يتمّ الإصلاح من خلال الاستبدال وليس من خلال التأصيل والانطلاق من الذات؟ وما هي المجالات الأحق بالبدء؟ وما هو أصل الداء حتى نستطيع أن نقدم العلاج الذي يقضي على المرض لا العرض؟

● ما هي أسس عملية الإصلاح ومنطلقاتها؟ هل هي عملية إصلاح؟ أم عملية تبديل وتغيير واستبدال ثقافة بأخرى وتاريخ بآخر وهوية بأخرى؟ ما هي المسلّمات التي يجب أن ينطلق منها الإصلاح؟ أليس الإصلاح مشتقاً من المصلحة والصلاح؟ وما هي دلالات هذه الأسس؟ وإلى أين تقود عملية الإصلاح؟ وهل يمكن تحقيق الإصلاح من دون إطار مرجعي معرفي وفكري يحدّد وجهة هذه العملية واتّجاهها؟

● هل الإصلاح عملية «جوانية» أم «برانية»؟ أي هل هي نابعة من الذات أم مفروضة من الخارج؟ وما هي مصالح الطرف الدولي الذي يدفع إليها بشدّة؟ وما هي أهدافه؟ وما هي خلفياته ومسلّماته المتعلقة بعملية الإصلاح؟ ولماذا لا يتمّ

تحديد «أجندة» الإصلاح طبقاً للحاجات الداخلية وليس للمصالح الخارجية؟

● هل يقوم بالإصلاح من قام بالإفساد؟ أي هل يمكن أن يتحقق الإصلاح على الأيدي نفسها التي ساهمت في الوصول إلى الحالة التي تحتاج إلى إصلاح؟ هل يمكن أن نعهد بعملية الإصلاح للكفاءات البشرية التي كانت هي نفسها من قادت الأمة إلى الحالة التي وصلت إليها؟ ما هي العلاقة بين الإصلاح والمصلح؟ ما هو دور العنصر البشري في تحقيق الإصلاح؟

تلك الأسئلة تقود الباحث إذا ما أجاب عنها إلى الوصول إلى حالة أكثر اقتداراً وفاعلية في تحليل الواقع السياسي، والوصول إلى درجة أعلى من الفهم، والإحاطة بمختلف عناصره ومتغيراته، ولعل معالجة موضوعات وظواهر أخرى بالمنهج نفسه تقرّب إلى الأذهان بدرجة أكبر دلالة التحليل السياسي وفائدته في فهم الواقع المعاصر بصورة تؤدي إلى حسن التعامل معه وتحقيق المصلحة فيه.

خلاصة القول إن هذه الدراسة ما هي إلا معالجة لواحد من أهم العلوم الاجتماعية من منظور المثقف العام أو القارئ غير المتخصّص في علم السياسة، لذلك جاءت في صورة حكائية وليس أكاديمية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وختاماً نرجو أن يفيد بها القارئ، وتكون إضاءة لتحقيق رؤية أفضل لواقع أمتنا، ومقدّمة لفهم أكثر عمقاً للظواهر السياسية في واقعنا.. فهم يحقّق السداد في الرؤية، والإصابة في الفعل.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

المراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. ط ٣. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٨١.

أبو فارس، محمد عبد القادر. **النظام السياسي في الإسلام**. الكويت: مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية؛ دمشق: دار القرآن الكريم، ١٩٨٤.

أبو الفضل، منى عبد المنعم. **الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٢.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

التحولات السياسية الحديثة في الوطن العربي: أبحاث الندوة المصرية الفرنسية المشتركة الأولى، القاهرة ١٥ ـ ١٨ يناير ١٩٨٨. إعداد وتقديم مصطفى كامل السيد. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٨٩.

تدريس العلوم السياسية في الوطن العربي (ندوة). تحرير عبد المنعم سعيد. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٠.

الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

خليل، فوزي. **دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي للنظام السياسي**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

رضا، محمد جواد، **صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي: أزمات التنمية وتنمية الأزمات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

زكي، رمزي. **فكر الأزمة: دراسة في أزمة علم الاقتصاد الرأسمالي والفكر التنموي العربي**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٨.

سلامة، غسان، عبد الباقي الهرماسي وخلدون النقيب. **المجتمع والدولة في الوطن العربي**. منسق الدراسة ومحرر الكتاب سعد الدين إبراهيم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**. القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢.

صالح، عطا محمد وفوزي أحمد تيم. **النظم السياسية العربية المعاصرة**. بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ١٩٨٨. ٢ ج.

صايغ، يوسف. **التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

عارف، نصر محمد. **ابستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي ـ النظرية ـ المنهج**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.

ـــــ . **التنمية من منظور متجدد: التحيز، العولمة، ما بعد الحداثة.** القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٣.

ـــــ . **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل.** تقديم منى أبو الفضل. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤.

ـــــ . **نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي.** هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤.

عبد الفضيل، محمود. **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

عبد المجيد، أحمد فؤاد عبد الجواد. **البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث: دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية.** القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

غانم، إبراهيم البيومي. **الأوقاف والسياسة في مصر.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.

غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

قاسم، محيي الدين محمد. **السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث.** القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧.

قرعوش، كايد يوسف محمود. **طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية.** بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.

لجنة الجنوب. التحدي أمام الجنوب: تقرير لجنة الجنوب. ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

متولي، عبد الحميد. **الأنظمة السياسية والمبادئ الدستورية العامة.** القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.

المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد.** القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

المنوفي، كمال. **أصول النظم السياسية المقارنة.** الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.

موسى، محمد يوسف. **نظام الحكم في الإسلام.** القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٣.

النبهان، محمد فاروق. **نظام الحكم في الإسلام: دراسات تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه.** الكويت: جامعة الكويت، ١٩٧٤.

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

الفصل الثاني

العلوم الاجتماعية والواقع الفكري عند المسلمين

أبو بكر أحمد باقادر(*)

مقدمة

يُعتبر ابن خلدون، مع صفوة من العلماء الذين تناولوا بعض موضوعات التاريخ الاجتماعي أو الثقافي الإسلامي من أمثال المقريزي وابن فضل الله العمري وغيرهما، من أوائل روّاد فلسفة التاريخ، وممّن اهتموا بدراسة حالة المجتمع من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وشهدت الساحة الفكرية في الغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر جدلاً واسعاً حول القضايا نفسها، سعت فيها ثلة من المفكرين ممن اهتموا بفلسفة التاريخ وواقع المجتمع الاقتصادي والسياسي لأن تقدّم تصورات ومفاهيم مهدت بشكل واضح لظهور العلوم الاجتماعية في

(*) أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، جامعة الملك عبد العزيز ـ جدة.

صورتها التي ظهرت بها في بداية القرن العشرين. من أبرز هؤلاء فلاسفة ومصلحون فرنسيون وإنكليز وألمان من أمثال هوبس ولوك وروسو وكونت وسبنسر وغيرهم كثيرون. ومع نهاية القرن التاسع عشر أخذت الجهود تتبلور في السعي إلى تأسيس منظومات فكرية شكلت بدايات أو بواكير إمكانية ظهور علوم تدرس المجتمع.

أولاً: الروّاد المؤسّسون لعلم الاجتماع

تبقى الريادة في أعمال مجموعة بارزة من المفكرين والعلماء الفرنسيين والألمان وبعدهم ثلة من الأمريكيين والإنكليز ممن يُعزى إليهم بناء علم الاجتماع وتأسيسه في صورته القائمة اليوم، والتي لا تزال متأثرة بمفاهيم هؤلاء الروّاد وأطروحاتهم. وهؤلاء الروّاد ليسوا بالأهمية نفسها من حيث حجم التأثير وعمقه. ويمكننا الحديث بشكل إجمالي وعام عن ثلاثة أنواع من الرواد:

- روّاد تشكلت التيّارات والاتجاهات النظرية حول أطروحاتهم، وأهمّ هؤلاء: ماركس ودوركهايم وماكس فيبر.

- روّاد أثروا في بلورة وتفصيل المدارس النظرية والأطروحات الاجتماعية التي شكلت عدداً كبيراً من مفاهيم علم الاجتماع الحديث، ومن هؤلاء: تونيز وجورج زيمل وجورج هربرت ميد وكولي وباريتو وغيرهم.

- نقّاد ومطوّرو المدارس النظرية الحديثة من أمثال بارسونز وبيتر بلاو وزايتن وغولدنر وبارك ورلمايت وغيرهم كثير.

والذي لا جدل فيه أن روّاد المنابع الذين يعود إليهم قصب السبق في بلورة وظهور علم الاجتماع الحديث هم روّاد الجيل الأول.

١ ـ كارل ماركس

تَصبُّ كتابات كارل ماركس وتحليلاته في دراسة المجتمع الرأسمالي والعلاقة بين أسلوب الإنتاج والعلاقات الاجتماعية، ومن ثمّ ظهور الأيديولوجيات والصراع الطبقي، وكيف أن أساليب إنتاج معيّنة تشكل ليس فقط العلاقات الإنتاجية، ومن ثم الاجتماعية، وإنما تشكل كذلك صورة الإنسان وقيمه وتصوراته عن ذاته وعلاقاته بمن ومع من حوله، ومن ثمّ حديثه عن قضايا الاغتراب والتشيؤ وقيمة السلعة التي يجد الإنسان الحديث نفسه ضحية لها، وكيف أن هذه التحولات المادية والإنتاجية تُعيد صياغة مفهوم الإنسان وعلاقاته بالكون والحياة. ولعلّ مفاهيم «الاغتراب» و«التشيؤ» و«الأزمات الدورية» و«الصراع الطبقي» وغيرها من أفكار محورية تناولها ماركس في دراساته وأبحاثه تشكّل بعض أهم المفاهيم الأساسية في تشكل ليس فقط الفكر الحديث في مجال العلوم الاجتماعية، وإنما في أشكال التفكير الحديث كافة. وتأثير ماركس في علم الاجتماع بارز واضح، حتى قيل إن هذا العلم عالة على أفكاره، وإن الانتقادات والتطوّرات التي جرى إبداعها أغلبيتها تشكل حواراً مع «خيال ماركس».

صحيح أن فكر ماركس لم يقتصر فقط على الدوائر الأكاديمية والفكرية، وإنما تمّ تبنّيه في دوائر سعت إلى تطبيقه في شكل سياسات وحكومات وأنظمة، لكن ما تؤكده الدراسات العلمية هو ضرورة الفصل بين الأمور، ومن ثمّ تناول ماركس بوصفه عالماً ومفكراً قدّم العديد من التصوّرات والمفاهيم العلمية التي يجب أن تُدرس في إطارها، علماً بأن العديد من أفكار

ماركس وأطروحاته قد تمّ تطويره، بل إعادة صياغته في أشكال جديدة، وجلّ نبوؤاته لم يتحقق!

٢ ـ إميل دوركهايم

يعدّ دوركهايم المؤسس الرئيس لعلم الاجتماع بالمعنى الأكاديمي والجامعي، إذ بفضل جهوده، وإصراره على أن الدراسات الاجتماعية تختلف نوعياً عن الدراسات الفلسفية والنفسية، وعمله على تأسيس كرسي لعلم الاجتماع في الأكاديمية الفرنسية ظهر علم الاجتماع في شكل مؤسسي. وسعى دوركهايم منذ البداية إلى التنظير للظاهرة الاجتماعية، مؤكداً أنها شيء ملموس مستقلّ عما حولها، ويمكن قياسها وهي تفرض تأثيرها وحضورها. وفي كتابه **قواعد المنهج** سعى إلى إبراز «المنهجية العلمية» في دراسة الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من مفهومه للوضعية. ولعلّ دراسته لظاهرة «الانتحار» التي نحا فيها منحى «اجتماعياً» بعيداً من الجوانب النفسية، إنما تشكل مثالاً نموذجياً لكيفية الدراسات التي سعى دوركهايم إلى تأكيدها. لكن تبقى دراسته عن **تقسيم العمل الاجتماعي** التي نَظَّرَ فيها لفكرته عن تحوّلات المجتمع الحديث من مجتمع التكافل والعلاقات الحميمة إلى المجتمع الصناعي الحديث الذي يفرض ألواناً جديدة من المفاهيم والقيم والأخلاق، الإسهامَ الأبرز له. ويُعدّ نقده أطروحة ليفي ـ بروهل حول ما عرف بـ «الأديان البدائية» في كتابه **الأشكال الأولية للممارسات الدينية** من أهم الأطروحات الاجتماعية حول مسألة الدين والمجتمع والفكر الاجتماعي الحديث. ولا تزال أطروحات دوركهايم وأفكاره موضع عناية، وإن كانت الدراسات الاجتماعية قد تجاوزت العديد من نتائجه!

ومفاهيم من مثل «تقسيم العمل الاجتماعي» و«التضامن الآلي والعضوي» و«العقل والضمير الجمعي» و«أنواع الانتحار المختلفة» وغيرها لا تزال رائجة ومؤثرة في الكتابات الاجتماعية الحديثة والمعاصرة. وتُعدّ أفكار دوركهايم من الأفكار المحافظة الداعية للإبقاء على الأوضاع القائمة. ويميل إلى اعتبار اللاتوازن حالة موقتة يعود بعدها التوازن والنظام إلى حالة من الاستقرار. تسمى المدرسة التي أقامها «المدرسة الوظيفية»، انتشرت بشكل واسع بين علماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، لكن مدرسته واجهت بعد تطوّرها العديد من الانتقادات. وعلى الرغم من محاولات التصحيح وإعادة الصياغة التي أشهر من قام بها تالكوت بارسونز وميرتون، إلا أن المدرسة، وإن كانت لا تزال قائمة في بعض الأوساط الأكاديمية العربية، وربما في بعض الأوساط العالمية، تعدّ من المدارس غير الرائجة أو المرفوضة علمياً.

٣ ـ ماكس فيبر

أما الرائد الثالث فهو ماكس فيبر، وهو صاحب أفكار ومفاهيم وأطروحات غاية في الأهمية والراهنية. ولا تزال مدرسته وأفكاره تلقى اهتماماً واسعاً، ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إن علماء الاجتماع المعاصرين يعيدون اكتشافه واكتشاف أفكاره. وتُعدّ دراساته في الاقتصاد والمجتمع نقداً عميقاً لأفكار كارل ماركس، وبالذات في الجدل الذي دار حول قيام المجتمعات الصناعية وظهور الرأسمالية باعتبارها أسلوباً للإنتاج وتشكيل العلاقات الاجتماعية. وأعطى ماكس فيبر دوراً كبيراً للقيم والمعتقدات الدينية في تأسيس وظهور الرأسمالية، على عكس ماركس الذي

اهتمّ فقط بالعوامل المادية في هذا المضمار. ويُعَدُّ كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** من أبرز أعمال فيبر وأكثرها تأثيراً في الفكر الاجتماعي الحديث. وفي كتابه هذا أكد أن القيم الدينية التي قام بها رجال الدين الذين راموا إصلاح الكنيسة الكاثوليكية انعكست في قيم وأخلاق العمل عندهم التي أثرت بالنتيجة في تكوّن الروح التي تأسست عليها وظهرت من رحمها الرأسمالية. وقام فيبر، نفسه، بمراجعة نظرية قارن فيها قيم أديان اليهود والصين والهند ومقتطفات من قيم المسلمين ومعتقداتهم «ليبرهن» على أن هذه الأديان، وإن توافرت لها معظم الأسباب الكفيلة بقيام الرأسمالية وتأسيسها، إلا أنها لم تنجح في ذلك، وكانت قيم المذهب الكلفاني هي المحفّز لذلك الظهور.

بالإضافة إلى أطروحته هذه، قدم فيبر رؤى ومفاهيم دقيقة لدراسة علم الاجتماع الديني، موضحاً بنية التراتبية لرجال الدين، وأثر ذلك في تصرفاتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل المجتمع. وكذلك أوضح كيف أن المؤسسة الدينية مؤسسة محافظة لا تميل إلى التغيير، وأن التغيير فيها يأخذ منحى جذرياً. ويُعدّ فيبر من أبرز علماء الاجتماع الذين نظّروا وقدّموا مفاهيم نظرية تفصيلية حول السلط والنفوذ والنظام، انطلاقاً من تصورات مفاهيمية تتعلق بما سمّاه الفعل الاجتماعي الذي ينقسم عنده إلى أربعة أنواع، ينتج منها ثلاثة أنواع من السلطة أو النفوذ التي تؤدي بالتالي إلى ثلاثة أنواع من البيروقراطية هي: البيروقراطية الكاريزماتية والتقليدية والعقلانية. وأسهب فيبر في توضيحها وضرب الأمثلة عليها من تاريخ الأمم وتجاربها.

ولقد اهتم فيبر كثيراً بما يمكن تسميته فلسفة العلوم الاجتماعية، وبالذات في جانبها المنهاجي. وطوّر العديد من

المفاهيم والقضايا التي أصبحت من ركائز علم الاجتماع الحديث، لعل من أبرزها مفهومَي «النموذج المثالي» و«الحياد والموضوعية». وقدّم في هذا الخصوص تصوّرات تعكس ما يمكن تسميته بالمدرسة الألمانية في دراسة مناهج العلوم الاجتماعية، حيث يرى ـ مع غيره ـ أنها تختلف من حيث النوعية عن مناهج العلوم الطبيعية، فما يسعى إليه عالم الاجتماع ليس الوصول إلى قواعد عامة أو قوانين أو سنن لدراسة المجتمع، إذ ربما كان ذلك مستحيلاً، وإنما ـ في نظره ـ غاية ما يتطلع إليه عالم الاجتماع هو «فهم» والقدرة على تفسير الظاهرة قيد الدراسة. وأبرز في كتابه **منهجية العلوم الاجتماعية** أفكاره هذه، وعرضها بشكل مفصل مفنداً ومنتقداً آراء مخالفيه.

أثرى فيبر علم الاجتماع بالعديد من المفاهيم التي أصبحت جزءاً مهماً من مخزون المشتغلين بهذا العلم، ومن هذه المفاهيم: «الأخلاق البروتستانتية» و«الكاريزما» و«النموذج المثالي» و«الفهم» و«البيروقراطية» و«الفعل والفاعل الاجتماعي» و«العقلانية» وغيرها. وربما كان أسلوب فيبر الأكاديمي الصارم ولغته الدقيقة الصعبة وأهمية ما طرح، من الأسباب التي أدّت إلى استخدام العديد من مفاهيمه وأطروحاته. هذا، وقد أسهم فيبر في تأسيس العديد من فروع علم الاجتماع الدقيقة، وقدّم إليها الأطر النظرية والمفاهيم الأساسية، ما جعل تأثيره كبيراً، كما أوضحنا.

وهكذا، يصبح بإمكاننا القول إن ماركس ودوركهايم وفيبر يشكلون مع زملاء لهم المؤسسين والروّاد الذين بلوروا علم الاجتماع الحديث. ونجم عن أساليبهم المختلفة ما يعرف بالمدارس النظرية.

ثانياً: المدارس النظرية في علم الاجتماع

يقصد بالمدرسة النظرية في علم الاجتماع مجموعة من التصوّرات والمنطلقات العامة التي تشكل زاوية التناول وأسلوب المعالجة ونوعية الأسئلة التي تتم عن طريقها دراسة ومعالجة الظاهرة قيد التحليل والدراسة. وكما ألمحت أنه مع جيل الرّواد في أجيال التأسيس هناك علماء آخرون أسهموا ـ وبحظ وافر ـ في بلورة نظريات هذا العلم ومفاهيمه، لكن بدلاً من تناول جهود كل واحد منهم على حدة سنركز على مدى إسهاماتهم من خلال جهودهم في بلورة المدارس النظرية.

تتعدّد المدارس النظرية، لكنّ أهمها الآتي:

١ ـ المدرسة الوظيفية

ترى أن المجتمع يشكل نسقاً متوازناً يقوم على أساس مجموعة من الأنظمة الفرعية التي يقوم كلّ واحد منها بوظيفة أو أكثر تسهم في تفعيل النسق، وفي حالة وجود تغيير في أحد الأنظمة، فإن النسق عندها سيواجه اللاتوازن، ويعمل متضافراً مع الأنظمة كلها على احتواء ذلك التغيير والعودة إلى حالة التوازن السابقة. ويعدّ دوركهايم المُنَظِّر الرئيس في هذه المدرسة، لكن قام علماء الأنثروبولوجيا من خلال دراساتهم الميدانية، وبالذات في المدرسة البريطانية بتطوير هذه المدرسة ودفعها إلى الأمام. وسعى إلى تطوير نماذجها النظرية عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز، وعمل على تجاوز الانتقادات الموجّهه ضدها ميرتون. وتُعد المدرسة الوظيفية اليوم من أكثر المدارس عرضة للنقد والتعريض. وتُعدّ تقريباً مدرسة مهجورة بسبب مواقفها

الأيديولوجية المحافظة، وعجزها عن التعامل مع ديناميات التغيّر والتحوّل في المجتمع الحديث، إضافة إلى أنها لا تقدم تفسيرات تعليلية أو سببية بقدر ما تقدم وصفاً يميل للغائية.

٢ ـ مدرسة الصراع

أما مدرسة الصراع، فإنها وإن انطلقت من أفكار وأطروحات ماركس في الأساس، إلا أن هناك بعض المنظرين الذين يمكن إدراج أعمالهم النظرية والميدانية داخل إطارها لم يلتزموا بالماركسية بشكل صارم. وعلى أي حال، الفكرة المحورية في هذه المدرسة تقوم على أساس أن الصراع والتنافس عبارة عن حقيقة جوهرية في العلاقات الاجتماعية، وأن المجتمع في حالة تشكل وصيرورة مستمرة من خلال التدافع والصراع بين الطبقات والفئات الاجتماعية، من ثمّ فإن ديناميات التغيّر والتحوّل هي الأساس وليس الاستقرار، على عكس ما دعت إليه الوظيفية. إذا ما تم إقرار ذلك يصبح السؤال: «كيف يمكن دراسة هذا الصراع ولمصالح من، وما هي الآليات الضروري توافرها لمعرفة أوجه الصراع والنتائج الاجتماعية المترتبة عليه؟». ويُعدّ موضوع «التدافع» أو تضارب المصالح والمواجهة المستمرة بين طبقات المجتمع المحرك الأساس لقوى التاريخ.

ينطلق أصحاب هذه المدرسة في دراساتهم الظواهر الاجتماعية كلها من زاوية الصراع والتنافس، ربما في البداية انطلاقاً من الفهم الداروينى للصراع والبقاء للأفضل، لكن بعد ذلك تطوّر الأمر من خلال استخدام مفاهيم «الطبقة» و«الوعي» و«الأيديولوجيا» وغيرها من المفاهيم إلى دراسة الأساليب والإجراءات المستخدمة في إدارة صراع المصالح هذا. وسعى

أنصار هذه المدرسة إلى تقديم تفسيرات تنسجم مع تصورهم للعلاقات التنافسية بين أفراد المجتمع عند دراسة معظم الظواهر الاجتماعية سواء أكانت في إطار الأسرة أم المجتمع الريفي أم الحضري أم غيرهما. ولا تزال مدرسة الصراع حيوية، وينتمي إليها العديد من الباحثين والدارسين على الرغم مما تواجه من انتقادات نظرية ومنهجية عديدة.

٣ ـ المدرسة التفاعلية الرمزية

تعدّ إسهامات فيبر فيها محورية. وتركز هذه المدرسة على أن فهم الأدوار المختلفة التي يجد فيها الفاعل الاجتماعي نفسه عندما يواجه ظرفاً اجتماعياً أو مواجهة ومن ثم عليه أن يتخذ حيال ذلك الظرف موقفاً غالباً ما يتحدد بناء على فهمه وتقديره لذلك الظرف وما قد يترتب عليه. وفي هذا المجال نجد أن أفكار جورج هربرت ميد أثرت كثيراً في تشكيل مفاهيم الدور والأنا والذات وتفاعلهما مع المجتمع ومتطلباته. وأسهمت هذه المفاهيم في تطوير مفهوم رمزية التفاعل الاجتماعي. وتولَّدَ عن هذه التصورات العديد من «المدارس» الفرعية التي لها التوجهات نفسها، لكنها تختلف في تفاصيل أساليب المعالجة من أمثال مدرسة التمثيل الاجتماعي التي قال بها إرفينغ غوفمان، ومدرسة الأثنوميتزولوجيا التي جاء بها غارفينكل، وأشكال عديدة مما عرف بـ «التفاعلية الرمزية».

بالإضافة إلى ذلك، تداخلت مع هذه المدرسة بعض التيارات الفلسفية من أمثال «المدرسة الظاهراتية» و«نظريات الأنساق» وغيرهما من «مدارس» نظرية سعت إلى دراسة الظواهر الاجتماعية انطلاقاً من السعي إلى مزيد من السبر والتحليل

والفهم والعمل على التوصل إلى المعاني التي يسقطها الفاعلون الاجتماعيون على أفعالهم وممارساتهم التي يقحمون بها في الظواهر قيد الدراسة.

ولقد ظهرت في الآونة الأخيرة مدارس جديدة، بعضها انتشر ثم لم يعد واسع القبول كما كان. ومن أهم هذه المدارس «المدرسة البنيوية» التي راجت أكثر ما راجت في فرنسا، وتحديداً في بعض الأوساط الماركسية، واهتمت بتقديم تحليلات اجتماعية في المجالات السياسية والثقافية، ويُعَد ألتوسير وبولانتزاس ورولان بارت وإلى درجة ما ميشيل فوكو وغيرهم من أبرز المنظرين لها. وهناك مدرسة قامت امتداداً لها، وربما على أنقاضها، تسمى «التفكيكية»، ويعد الفيلسوف الفرنسي دريدا أبرز منظِّر لها. ومن المدارس التي لاقت رواجاً ما عرف بـ «مدرسة التأويل» أو «الهرمونيطيقيا». ووجدت هذه المدرسة عمقها النظري والتحليلي وبالذات في مجال العلوم الاجتماعية عند الفيلسوف الألماني غادامير، وكذلك في أعمال أتباعه ممن يرون أن التأويل والتفسير والشرح تشكل أهم الأدوات لفهم جوهر الظواهر الاجتماعية. ولا تزال هذه المدرسة تلقى اهتماماً، لكنها ربما لصعوبة تناولها لا تزال على تخوم علم الاجتماع العام.

ومن المدارس الحديثة ما عرف بمدرسة «ما بعد الحداثة»، وكذلك مدارس «نقد الحداثة». ويُعدّ الفلاسفة الفرنسيون من رواد من نظّروا وشكّلوا مفاهيم هذه المدرسة من ناحية، ويعدّ أصحاب «مدرسة فرانكفورت النقدية» من أوائل من انتقد الحداثة الغربية وأهم وأبرز ما يعتورها من قصور وإشكاليات. وراجت مدرسة «ما بعد الحداثة» كثيراً في التسعينيات من القرن الماضي، وأصبحت تشكل واحدة من أهم معالم النظرية والدرس الاجتماعي العام.

وتزامن مع ظهور هذه المدرسة مدرسة «التعددية الثقافية» التي يُعد إدوارد سعيد من أبرز المُنَظِّرِينَ لها. وخرج من رحم تصوراته النظرية والمنهجية وعلى هامش نظرية «ما بعد الحداثة» ما عرف بمدرسة «الخطاب ما بعد الكولونيالي» (الاستعماري) الذي انبرى فيه ثلة من الدارسين للنظريات والمناهج الاجتماعية ممن تعود أصولهم إلى آسيا وأفريقيا بنقد الحداثة والتجربة التحديثية الغربية، وكيف أنها ولدت شرورها، وألحقت أضراراً بالغة بالعديد من المجتمعات والثقافات. ولا يزال التنظير وتوليد المفاهيم الجديدة آخذاً بالتوسع، ولعلّ موجة مفاهيم «العولمة» و«صراع الحضارات» هي معالجات تشكل امتدادات للجدل الدائر في هذه المدارس الجديدة.

قبل أن نختم هذه الجزئية لا بدّ من التعرض، وبشكل موجز جداً، إلى ظهور مدرسة آخذة بالتوسع وبلورة وتعميق مفاهيمها النظرية والمنهجية، وهذه المدرسة هي «المدرسة النسوية» التي بدأت ثورية جذرية، لكنها أخذت الآن صوراً تميل إلى مزيد من العقلانية. وتشكل في إطارها ما عرف بدراسات الجندر والنوع. ويظهر أن هذه المدرسة ذات التوجهات العديدة والمختلفة، بسبب الاهتمامات الدولية المتلاحقة بموضوعات المرأة، تلقى قبولاً وتفهماً عالمياً واسعاً. وبطبيعة الحال أخذت تصورات هذه المدرسة أبعاداً دولية كبيرة من مثل ظهور تنظيرات نسوية في قارات العالم كلها، وكذلك أديانه وثقافاته. وامتزجت دراسات المرأة بقضايا المجتمع الكبرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

يتّضح لنا من مجمل ما أوردنا، باختصار، أن علم الاجتماع يمتلك حيوية ونشاطاً متزايدين، وأن كثيراً من مفاهيم

ومنهاجيات هذا العلم آخذة بالانتشار والتوسع لتوجه الأنظار إلى العديد من القضايا والأفكار التي يعيشها العالم اليوم. وأصبحت مفاهيم وأطروحات علماء الاجتماع من الأفكار الرائجة التي لا يمكن المهتم بالشأن العام أن يتجاهلها، أو أن لا يكون ملماً على الأقل ببعض أبجدياتها. ولعلنا لا نكون مبالغين إن قلنا إنه ليس فقط مفاهيم علم الاجتماع ونظرياته ومدارسه أصبحت واسعة التداول، وإنما أصبحت أسماء علماء الاجتماع والإحالة على كتاباتهم من الأمور التي لم يعد بإمكان المثقف المطلع في عصرنا الحديث أن يتجاهلها. ووسّعت من مدى تأثير ذلك العولمة ووسائل الاتصال الحديث.

ثالثاً: فروع علم الاجتماع

لا يقتصر علم الاجتماع على النظريات والتوجهات الفلسفية المناهجية، وإنما يقدم العديد من الفروع العلمية التي تهتم بمجموعة محددة من القضايا، وتقدّم في إطارها توجّهات نظرية وميدانية تُسهم في فهم وسبر الموضوعات قيد الدرس والاهتمام. وفروع علم الاجتماع عديدة، وهي بالإضافة إلى ذلك تتغيّر من حيث الأهمية من فترة إلى أخرى. وبإمكاننا الادعاء أن اهتمامات علماء الاجتماع ودراساتهم تكاد لا تنحصر في موضوعات محدّدة، إذ يدخل في اهتماماتهم كل ما له علاقة بالمجتمع، أو يرتبط به. ويمكننا إجمالاً الحديث عن بعض هذه الفروع مرتبة في ميادين: دراسة الأنظمة الاجتماعية، وأساليب الحياة والمؤسسات الاجتماعية، وظواهر الانحراف والجريمة، ودراسة تحوّلات المجتمع، وأساليب الإنتاج فيه، وكذلك دراسة ظواهر محددة.

من هذه الفروع ما يعرف بـ «علم اجتماع الأسرة»، حيث

يدرس كلّ ما له علاقة بالحياة الأسرية ومشاكلها وقضاياها وما يؤثر فيها. وبطبيعة الحال داخل إطار هذا الفرع تختلف التناولات والمعالجات الدارسة لهذا النسق الاجتماعي بحسب المدرسة النظرية التي ينتمي إليها الباحث، إذ إن مفاهيمها وأطروحاتها ومن ثمّ الأسئلة التي توجهها المدرسة أو الإطار النظري للباحث تولد أسلوب المعالجة. وأدت هذه الاختلافات والتنوعات إلى تسارع رقعة التناول وديناميته وفاعليته بشكل واسع. ويُعدّ ظهور توجهات نظرية جديدة نقطةَ مراجعة وإعادة صياغة مهمة لكثير من المفاهيم والنتائج التي تم التوصل إليها.

بالإضافة إلى علم اجتماع الأسرة، هناك «علم الاجتماع الحضري والريفي والبدوي»، أي علم اجتماع أساليب الحياة التي يعيش في كنفها المجتمع، ويصدق ما ذكرناه في علم اجتماع الأسرة على هذه الحقول الاجتماعية. وتراكم العديد من الأطروحات والنظريات والمفاهيم التي من شأنها أن تقدّم إلينا تصورات أكثر عمقاً وسبراً لهذه الأساليب المعيشية وعلاقاتها بعضها ببعض. وداخل كل فرع من هذه الفروع نجد تداخلات ليس فقط بين مدارس علم الاجتماع وإنما تأثيرات من فروع علوم اجتماعية أخرى لها اهتمامات قريبة، وربما تتقاطع مع اهتمامات علم الاجتماع، من مثل اهتمامات علماء الاقتصاد والسياسة والديمغرافيا والجغرافيا البشرية وغيرها. وتسهم هذه العلوم كلها في زيادة تعميق، ومن ثم فهم هذه الظواهر الاجتماعية.

هناك فروع تتعلق بأساليب الإنتاج، فهناك «علم الاجتماع الصناعي»، و«علم اجتماع المهن والحرف»، و«علم اجتماع الحراك الاجتماعي»، و«علم الاجتماع الاقتصادي»، ونحو ذلك. وهذه الفروع كلها تتخصّص بدراسة تفاصيل العمل والإنتاج،

ودوافع الإنسان للإنتاجية، وما يترتب على ذلك من نتائج في حياة المجتمع!

ومن فروع علم الاجتماع ما يهتم بدراسة المؤسسات الاجتماعية والثقافية من مثل «علم اجتماع القانون»، و«علم اجتماع اللغة»، و«علم اجتماع الثقافة»، و«علم الاجتماع السياسي والديني»، و«علم اجتماع السياحة والرياضة»، وغيرها كثير. وهذه الفروع كلها تدرس مؤسسةً اجتماعية ما، وبشكل يسمح بالتعمق وسبر أغوار ما يرتبط بها من قضايا أو مشاكل.

ويهتم علماء الاجتماع بدراسة البيئة إجمالاً والبيئة السكانية بشكل خاص. وتعدّ الدراسات البيئية والديمغرافية من الفروع المهمة في دائرة علم الاجتماع، وإن كانت لتداخلها مع العديد من التخصصات العلمية الأخرى قد تُعد فرعاً مستقلاً، لكن تحت مظلة علم الاجتماع. بالإضافة إلى ذلك، هناك اهتمام بدارسة الجريمة والانحراف، ودراسة النظم العقابية، ومؤخراً الاهتمام بأوضاع وقضايا ضحايا الجرائم والانحرافات. وفي هذا الخصوص نجد أن الدراسات الاجتماعية لا تكتفي في هذه الفروع كافة بمجرد التصورات النظرية والمفاهيمية، وإنما تؤكد أهمية الدراسات الميدانية التي تسعى إلى دراسة هذه الظواهر الاجتماعية كما تعاش فعلاً.

وفي ختام إشارتنا الموجزة عن فروع علم الاجتماع، هناك فرعان مهمان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بعلم الاجتماع، هما «علم النفس الاجتماعي»، و«مدارس الخدمة الاجتماعية». أما في ما يتعلق بالأول، فيركز على العديد من الموضوعات والقضايا التي تتناول مسائل سلوكيات الإنسان في تفاعله مع المجتمع، وكذلك

أسباب وعوامل تعاونه أو عدم تعاونه مع من حوله، وتأكيده فرديته أو إيثاره، وأثر الظروف والسياق الاجتماعي في سلوكه. وتطوّر «علم النفس الاجتماعي»، واعتمد على التجارب المخبرية كثيراً في تصوره وتوسيع مدارك مجالاته واهتماماته. أما «الخدمة الاجتماعية» فطوّرت كثيراً أساليب التعامل مع المشكلات الاجتماعية الفردية من إعاقة وإدمان أو مجرد مشاكل تكيف نفسي أو اجتماعي، بالإضافة إلى الاهتمام بتنمية المجتمعات المحلية، وإدارة المشاريع الخيرية وتطويرها بما يعود بالنفع العام على أفراد المجتمع.

رابعاً: المناهج الميدانية وأساليب التحليل

تميّزت العلوم الاجتماعية بأساليبها الكمية والكيفية في جمع البيانات والمعلومات، وكذلك معالجتها، ومن ثمّ تحليلها. وتُعدّ منهجية علم الاجتماع من الإنجازات «العلمية» المهمة والمفيدة في تطوير وسائل جديدة مكّنت علماء الاجتماع من التعرف إلى السياق الاجتماعي بشكلٍ منظم. ويُقصَدُ بالمناهج الكمية استخدام «أدوات جمع بيانات» تُمكِّن من تحويل المعلومات والبيانات التي تم جمعها ميدانياً إلى أرقام، ومن ثمّ معالجتها معالجات إحصائية متطورة. ومن أبرز أدوات جمع البيانات ما يُعرَف بالاستمارة، وهي عبارة عن مقابلة ذات إجابات مقننة تسهّل وضع مقابل عددي للإجابات يمكن ترميزها، ومن ثم معالجتها إحصائياً باستخدام الحاسوب. وطوَّرَ علماء الاجتماع وسيلة الاستمارة بشكل كبير من ناحية كيفية جمع البيانات المطلوبة، وتمكنوا من تطوير اختبارات منهجية يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها للحصول على بيانات ذات نوعية عالية من حيث دقة المعلومات. وتسمّى هذه

الاختبارات «اختبار الصدق»، وهي على أنواع، الغرض منها التأكد أن البيانات كلها تمكّن الباحث من الحصول على البيانات التي يرغب في الحصول عليها، وأنه يستخدم أداة جمع البيانات المناسبة في الموقع الصحيح. وهناك «اختبار النيات»، ويقصد به أن أداة جمع البيانات صممت بشكل دقيق يراعي الفروقات بين مستويات المدروسين، ومن ثم كيفية فهمهم وتعاملهم مع الأسئلة المقدمة. والمطلوب بطبيعة الحال هو أن تكون صياغة الاستمارة تفهم بالصورة نفسها لدى المدروس وبين المدروسين بغضّ النظر عن الوقت أو الظرف الذي يجيبون فيه عن الأسئلة، وأن الأسئلة تمت صياغتها بحيث لا التباس البتة في وضوح السؤال، ومن ثم دقة المعلومة ونوعية جودتها والتي يتمّ جمعها ميدانياً. ويركز المتخصّصون بعلم الاجتماع في جمع بيانات لا تخرج عن: معلومات موضوعية أو الوقوف على اتجاهات أو مواقف المدروسين، أو وصف دقيق لسلوكهم، أو تحديد واضح لمعتقداتهم. ويستخدمون معايير قياسية مختلفة في جمع هذه البيانات تسهّل عملية تحويلها إلى أرقام. ومن أهم المعايير القياسية مقاييس: عددية ونسبية واسمية. ونوعية المعيار القياسي تحدّد غالباً نوعية البيانات، ومن ثم أسلوب معالجتها الإحصائية.

لا تقتصر أدوات جمع البيانات على الاستمارة، وإنما هناك وسائل أخرى عديدة منها «المقابلات المعمقة ذات الإجابات المفتوحة» التي تمكّن المدروس أن يعبّر بأسلوبه عن الأسئلة، بل قد تُصاغُ الأسئلة لتسمح له بتقديم تفاصيل واستطرادات قد تكون نافعة أو ضرورية أحياناً في دراسة الظاهرة قيد البحث، وبالإمكان بعد إجراء أمثال هذه المقابلات المعمقة إعادة تصنيف الإجابات عند المدروسين، ومن ثم ترميزها، وتحويلها إلى أرقام يمكن

معالجتها. وهناك أسلوب «دراسة الحالة»، ويقصد بذلك دراسة حالة ما، أو مجموعة حالات محدودة العدد، لكن بشكل معمّق وطويل يمكن من خلال حسن اختيار الحالات الوصول إلى البيانات المطلوب تحليلها. وهناك أنواع مختلفة من أساليب الملاحظة المنهجية بعضها يكون بمشاركة الباحث عملياً حتى يفهم ما يجري، ويستبطن المعاني. وقد تكون أساليب الملاحظة كمية تعتمد على تعداد ومراقبة مجموعة من الأفعال أو الأقوال بشكل محدّد.

يقودنا الحديث عن أدوات جمع البيانات وبالذات الكمية إلى تأكيد أن هذه الأدوات ترتبط بمنظومة تحليلية تستخدم بعض الأساليب الإحصائية. ولعلّ من أبرزها بدايةً القيام بما يعرف بعملية المعاينة؛ أي اعتماد جمع المعلومات من خلال «عينة»، أو عدد محدود من الحالات كافٍ، ويتمتع بخصائص معيارية تجعل هذه العينة ممثلة من دون الخوف من تحيّز أو إغفال شرائح اجتماعية أخرى. وعملية المعاينة عملية طويلة، وتحوي أساليب مختلفة. وأهم أنواع المعاينة استخدام «العينة العشوائية البسيطة»، ويقصد بذلك أن الباحث يحصر أعداد الذين يدخلون في إطار دراسته، وتكون فرصة إجراء مقابلة إعداد استمارة البحث معهم متساوية من حيث الاحتمال، ومن ثمّ فإن اختيار عدد محدد منهم بشكل عشوائي غير مقصود التحيز سيكون ممثلاً للمجموعة برمّتها، ومن ثَمّ ما يصدق على هذه العينة التي تمّ اختيارها بهذا الشكل سيصدق على المدروسين كافة. والمتوقع أن العينة ستحوي أفراداً يحملون التباينات كافة والاختلافات والتنوعات التي يحملها أفراد ذلك المجتمع. وهذه الطريقة في الحصول على عينة الدراسة تفترض افتراضات عديدة، منها إمكانية حرص أفراد المجتمع،

وأن بالإمكان سحب عدد منهم للمعاينة بشكل عشوائي، بالإضافة إلى أن هذه الطريقة مكلفة وتستغرق وقتاً طويلاً. لذا صممت أنواع أخرى من أساليب المعاينة روعي فيها أنها ممثلة وغير منحازة ولها تقريباً المميزات والخصائص نفسها، لكن بطرق أكثر منهجية وأقل تكلفة. ومن هذه الأساليب «العينات الطبقية والعنقودية». وهناك معاينات أقل كفاءة، لكنها سريعة النتائج، ويمكن الاعتماد عليها لدرجة كبيرة، منها أساليب المعاينة التي يعتمد عليها مثلاً في استطلاعات الرأي وتعرف بـ «العينات الغرضية» سواء بطريقة النسبة إلى المجموعات في شاملة الدراسة أم غيرها. وفي بعض الحالات وبسبب عدم معرفة من يمكن أن تشملهم الدراسة تم ابتداع أساليب للمعاينة طريفة. ويعد إجمالاً حجم العينة؛ أي عدد الأفراد الذين توجه إليهم الاستمارة أو المقابلة أو عدد الحالات، غاية في الأهمية للتأكد من أن النتائج التي يمكن التوصل إليها مفيدة ويُعتمد عليها.

يستخدم علماء الاجتماع أساليب إحصائية مختلفة في معالجة البيانات. وطوروا أساليب متقدمة في إطار العلوم الاجتماعية وبالذات الاقتصاد، بل طور بعضهم أساليب خاصة بعلم الاجتماع. وبطبيعة الحال لا يزال كثيرون يستخدمون الوسائل الإحصائية الأولية والوسيطة، مثل عرض البيانات في شكل جداول تكرارية بسيطة أو تقديم إحصائيات النزعة المركزية من متوسط ووسيط وانحراف معياري ونحو ذلك. لكن بالإضافة إلى ذلك يستخدمون أساليب إحصائية تحليلية متقدمة ومتنوعة من أجل تحليل هذه البيانات أو الإحصائيات، ومن هذه التحليلات دراسة الارتباطات واختيار العلاقات بين المتغيرات في ما يعرف بتحليل التباين. وطوروا في العقود الأخيرة أساليب إحصائية متقدمة جداً لفحص

بعض الفرضيات التي يعمل علماء الاجتماع على طرحها. ومن هذه الأساليب اختبار F وT، واستخدامات «التحليل العاملي»، و«المعادلات البنائية»، و«معدلات الانحدار»، و«التحليل التميزي»، وغيرها كثير. ودفعت نجاحات هذه الأساليب الإحصائية كُثراً إلى التفكير في إقامة علم اجتماع يقوم على أسس رياضية، لكن على الرغم من الجهود المبذولة لم تفلح بعض هذه الجهود في التأسيس لمثل هذه الطموحات!

أما بالنسبة إلى الأساليب الكيفية، فإنها متعددة ويدخل في حسبانها معظم أنواع الملاحظة المنتظمة، والملاحظة بالمشاركة، واستخدام أساليب لجمع البيانات تعتمد على كتابة الملاحظات والتقارير والتسجيلات اليومية في جمع البيانات. ومن أنواعها بالإضافة إلى الملاحظة الاعتماد على السجلات والوثائق والمستندات والوثائق، إضافة إلى استخدام الحكايات والنوادر، وتسجيل كلام الناس في حياتهم اليومية أو نحو ذلك. وفي ما يخص الأساليب التحليلية الكيفية، إذ طوّر علماء الاجتماع وعلم الإنسان أساليب عديدة تقوم على تحليل وتأويل الرموز والمعاني التي يسقطها الفاعلون الاجتماعيون على سلوكياتهم وتصوراتهم. وأساليب التحليل الكيفية متعددة. ولعل أغلبية الدراسات الأنثروبولوجية تشكل صوراً ونماذج للتحليلات الكيفية التي تعتمد على فهم وتفسير وشرح وتأويل الباحث للظواهر التي يدرسها. وهناك فروع عديدة في علم الاجتماع مثل علم اجتماع المعرفة واللغة والثقافة وغيرها تعتمد في الأساس على أساليب كيفية في دراسة موضوعاتها. وتُعد أطروحات غادامير، ودراسات شوتس وبيغر ولوكمان وبارسونز وغيرهم محاولات تنظيرية ذات أساليب كيفية في تحليل الظواهر الاجتماعية المعاشة.

قد تستخدم أحياناً بعض الأساليب الكمية في بيانات تقدّم عادة باعتبارها بيانات كيفية، مثل النصوص الصحافية أو المقابلات. وتستخدم فيها أساليب تكميمية مثل أسلوب تحليل المحتوى من أجل تقديم تفسيرات تميل للتنميط والترتيب الكمي أو اعتماد بعض البيانات الكيفية، مثل الموجود في السجلات العدلية أو الوثائق وتحويلها إلى بيانات كمية من أجل تقديم تصورات عامة. لكن يغلب أن الأساليب الكمية ترتبط بالمسوح الاجتماعية ودراسات الحالات بالعينة، أما الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخ الاجتماعي والتنظير فيغلب عليها أن تكون بحوثاً أو دراسات كيفية.

خامساً: أمثلة على بعض أهم النظريات الاجتماعية

قدّم إلينا الفكر الاجتماعي الغربي الحديث، عند الروّاد والأجيال التي واكبتهم، مجموعة من القضايا النظرية الأساسية التي تشكل جوهر الفكر الاجتماعي الحديث.

١ ـ موقع ظهور الرأسمالية

لعل أهمها سؤال «لماذا ظهرت الرأسمالية في المجتمعات الغربية ولم تظهر في غيرها على الرغم من توافر العديد من الخصائص والصفات الضرورية لقيامها، وظهرت في أوساط أتباع المذهب الكلفاني وحده؟». وتناول رواد الفكر الاجتماعي هذه المسألة من زوايا مختلفة، إذ ركز ماركس مثلاً على قضايا أزمات أسلوب الإنتاج الرأسمالي، وما ترتب على ظهور الرأسمالية من مآسٍ ومشكلات اجتماعية عانت نتيجتها طبقات المجتمع الغربي الكثير، وما نتج من ذلك من اغتراب وضياع إنسانية الإنسان، ما

ولد إنساناً مادياً أحادي النظرة، إضافة إلى أن ماركس سعى إلى تحليل أسباب ظهور الرأسمالية اعتماداً على الأسباب التاريخية المادية في أساليب الإنتاج، ومن ثمّ العلاقات الاجتماعية وما تولّد عنها من طبقات اجتماعية وصراع حول الثورة.

أما دوركهايم وفردناند تونيز فدرسا عملية ظهور الرأسمالية بوصفها تشكل تحولات جذرية وانتقالاً نوعياً لحياة المجتمع من حيث التنظيم والتكافل الاجتماعيَّين والقيم والأخلاق. وإذا كان تونيز يرى عملية الانتقال من المجتمع التقليدي المحلي النزعة، الذي تغلب عليه وتسود فيه علاقات التراحم والتضامن، وتسيطر عليه الأخلاق والقيم الاجتماعية التقليدية لصالح مجتمع فيه التنافس والفردية والمصالح والعقلانية، ومن ثم تظهر دراسة تونيز كما لو أنها تشكل نوعاً من التأسيس على الماضي الذي أخذ بالاختفاء ليحل محله حاضر مركّب وفاسد، أما دوركهايم فإنه بعد وصفه وتشخيصه لعملية الانتقال من المجتمع التقليدي، حيث تقسيم العمل فيه محدود، وتقوم العلاقات فيه على أساس نوع من التضامن الآلي، إلى المجتمع الصناعي الذي يتعقد فيه تقسيم العمل، وتزيد الفردية والتخصص، وتصبح العلاقات فيه قائمة على التضامن العضوي من المنافع والمصالح ولاتجانس أفراد المجتمع، كان يسعى إلى التأسيس لقيم علمانية وذات طابع عقلاني.

أما فيبر فإنه سعى للإجابة عن السؤال بتأكيد أهمية دور القيم الدينية، على الأقل في بداية نشأة الرأسمالية وتكوّنها، ومن ثمّ ربط بين القيم الدينية عند الكلفانيين وروح ظهور الرأسمالية، وكذلك سعى لتوضيح أن هذه المعتقدات مهدت لظهور مبدأ أن العمل نوع من العبادة، أو أنه يشكل رسالة أو

جهة حاملها والحرص على الخلاص، ما أدى إلى مزيد من عقلانية تنظيم استخدام الوقت، والحرص على عدم الاستهلاك أو الحياة المادية بما عُرِفَ بالتزهد الدنيوي، ما ساعد أيضاً على تراكم الأموال، ومن ثمّ حدوث النقلة النوعية بظهور المصنع والفردية في العمل، واكتمال تشكل أسلوب الإنتاج الرأسمالي.
وإذا كان فيبر هو أكثر الرواد اهتماماً بمسألة التنظيم العقلاني وتوضيحاً له، فإنه أيضاً أول من نبه إلى أن مصير البشرية مع مزيد من العقلانية سيكون كارثياً، أو بعبارته سيدخل الإنسانية إلى «القفص الحديدي». وطوّر فكرة فيبر هذه ووضحها كثيرون من علماء الاجتماع الكبار من معاصريه وممن جاؤوا بعده، موضحين أن تأثير هذه التغيّرات المصاحبة للرأسمالية ستشكل حياة الإنسانية، وهي بقدر ما ستقدم إليها من مكتسبات مادية، إلا أن لها نتائج اجتماعية ونفسية مدمّرة.

٢ ـ نظريات التنمية

من القضايا التي اهتم علماء الاجتماع بدراستها هي قضية التنمية، أو بشكل آخر: كيف يمكننا تحقيق ما حدث في العالم الغربي من ازدهار صناعي مادي خارجه؟ وهل هذه التجربة التاريخية ممكنة التغيير، ويمكن أن تقسم نظريات التنمية إلى قسمين: نظريات تردّ متطلبات التنمية إلى عوامل داخل المجتمع، والأخرى إلى عوامل خارج المجتمع تؤثر فيه؟

أما النظريات الداخلية فإنّ أغلبيتها تسعى إلى تقديم أطروحة ماكس فيبر، لكن بشكل يبدأ من نهاية ما انتهت إليه تلك الأطروحة؛ أي تأكيد ما عُرف بأخلاق وقيم العمل. ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه بصور مختلفة أن المجتمع الراغب في تغيير

أوضاعه المادية لا مفرّ له من تغيير الأشكال الاجتماعية والثقافية القائمة فيه كلها بما يتناسب مع توجهات أخلاق وقيم العمل المعتمدة على العقلانية والعمل المنظم والجهد المتواصل والكفاءة العالية في الأداء واستخدام أساليب إنتاج مؤكدة الفردية وارتفاع معايير الأداء. وتنوّعت النظريات المفسّرة لسبب عدم إمكانية بعض المجتمعات الخروج من ربقة التخلف والقيام بمتطلبات النمو والتنمية. وأرجع بعضهم ذلك إلى هذا العامل أو ذاك، من مثل التقاليد أو المعتقدات أو الفساد السياسي أو لضعف الإدارة القيادية وغير ذلك كثير. وارتبط بهذا الطرح النظري طرح وصفات منهجية لتحقيق التنمية في ما عرف بالتحديث أو تحقيق شروط إعداد المجتمع للقيام بالتنمية. وتعددت هذه الوصفات من وصفات اجتماعية أو ثقافية أو سياسية أو نفسية أو مختلطة بين هذه الاتجاهات، وتطابقت عند العديد من هؤلاء وصفات التحديث بالتغريب أو الأمركة؛ أي سعي هذه الأطروحات إلى تأكيد أن الخروج من ربقة التخلف والفقر هو تقليد المجتمعات الغربية حرفياً، ودفع المجتمع إلى أن يقلد على وجه الخصوص أسلوب الحياة الأمريكية.

سيطرت هذه التصورات والوصفات لأكثر من عقدين (الستينيات والسبعينيات في القرن العشرين) على دراسات التنمية في أغلبية أدبيات علم الاجتماع. وأصبح بعض منظّري هذه الوصفات خبراء دوليين يقدمون الاستشارات والمراحل والخطوات التي على العديد من الدول اتباعها حرفياً للحاق بركب التنمية، من أمثال رستو. وكانت لبعض هذه التصورات تجارب غاية في القسوة والتدمير.

أما أصحاب النظريات الخارجية فيؤكدون أولاً أن إعادة

إنتاج التجربة الغربية أمر صعب لأسباب تاريخية وسياسية عديدة، حيث مرت الدول الغربية بتجارب تاريخية خاصة جداً فقدت رقعة نفوذها وتحويلها إلى أجزاء كبيرة من العالم، إلى أماكن لإنتاج المواد الخام وأسواق لاستقبال بضائعه. ومن ثمّ يتناول أصحاب هذه التصوّرات ما يُعرف بظاهرة الإمبريالية، حيث أصبح ميسوراً للغرب ليس السيطرة العسكرية والعلمية فحسب، وإنما بالإضافة إلى ذلك السيطرة على رأس المال والمواد الخام وتَشَكُّل ما عرف بالمركز والأطراف. المركز القوة الصناعية الغربية المهيمنة والموجهة بنفوذها الاستعماري وبالقوة العسكرية ثم الاقتصادية والمعرفية في الأقطار السائرة في فلكها، بحيث لم يعد لهذه الأخيرة إلا أن تكون أطرافاً تابعة. وتعدّ نظرية «التبعية» هذه من أكثر التصوّرات النظرية النقدية التي تمكّن بها أبناء العالم الثالث، وبالذات أمريكا اللاتينية، ومعهم بعض المنظرين العرب من ذوي الاتجاهات اليسارية، من أن يقدموا نقداً علمياً لقضية التنمية في ظل الأوضاع الراهنة والعلاقات الدولية التي تشكل الظروف السائدة في الاقتصاد الدولي. وتتناول هذه الدراسات بشكل خافت بعض جوانب الأوضاع الداخلية، لكن أغلبيتها تتناولها من زاوية كيف أن دول المركز زرعت وكلاء ووسطاء لها، يخترقون مجتمعاتهم من خلالهم، بوصفهم وكلاء لتوسيع سلع المركز، أو ضرب المحاولات الجادة كلها لإدخال المجتمع في دورة التنمية. ويؤكد هؤلاء أن ذلك يتم من خلال إغراق السوق بسلع كمالية، وزيادة توريط المجتمعات التابعة بالديون، وحرمانها من أخذ مبادرة الصناعة سوى في شكل عمالة رخيصة أو مجرد وكالات لتوزيع السلع والخدمات.

٣ ـ الدراسات الحضرية ونزعة العولمة

من القضايا التي وجدت اهتماماً عند علماء العلوم الاجتماعية مسألة تأثير الحياة المدنية. وكان لابن خلدون قصب السبق في هذا المجال، إذ أكد وبأساليب مختلفة أهمية حياة المدينة وتأثيرها في المجتمع، بل في الحضارة. لكن روّاد علم الاجتماع، وإن حاولوا السير على خطى ابن خلدون إلا أنهم لم يفلحوا في توضيح كيف أن للمدينة تأثيراً واضحاً. ربما ما توصلوا إليه هو أن المدينة كانت مسرحاً ومكاناً للتحولات والتغيرات التي عاشتها. فعند دوركهايم مظاهر تقسيم العمل وظهور أنواع التضامن الآلي لم تكن ممكنة سوى في المدينة، وعند ماركس ما كانت الرأسمالية قادرة على الظهور بأساليب إنتاجها الرأسمالية سوى في المدينة. وتفرّد فيبر باهتمام تفصيلي بالمدينة والحياة فيها، لكن اهتمامه كان اهتماماً قانونياً وشكلياً، ومن أجل مقارنة المدينة الأوروبية ورشدها وعقلانيتها بغيرها.

تُعدّ دراسات روبرت بارك عن مدينة شيكاغو وكيف أنه وزملاءه تمكّنوا من تقديم العديد من الأطروحات حول نموّ وتوسيع المدينة الحديثة، وكذلك أشكال وأنواع الحياة الاجتماعية والثقافية، وكذلك المشكلات المرتبطة بهذه الحياة الحضرية، تُعدّ دراساتٍ مهمة. لكن يبقى زيمل، وهو من معاصري فيبر وتلاميذه، ممن أثروا الفكر الاجتماعي بالحديث عن «الحضرية»، وكيف أنها تشكل أسلوب حياة يتميز بخصائص هي التي أصبحت عنوان الحياة الحديثة وما بعد الحديثة. يؤكد زيمل النزعة الحضرية الفردية والنفعية والعقلانية التي تسعى إلى إقامة علاقات طوعية على حساب العلاقات التقليدية الجبرية. إن ما ارتبط بهذه

العقلية هو التوسع في اللاتجانس الثقافي والقيمي والغفلية في السلع والحياة الاجتماعية المادية عموماً، وتأكيد إقامة العلاقات العابرة والمرتجلة، بل استخدام مبدأ «التطنيش» والانشغال بهموم استهلاكية فردية تتمركز حول المتع والغرائز الشخصية.

أوضح زيمل في كتابه **فلسفة المال** وغيره أن عملية الحداثة السائدة في المجتمعات الغربية الصناعية التي قام بتحليلها ووصفها ودراستها تقدّم إلينا تجربة غير مسبوقة تاريخياً. وتؤدي المدينة دوراً مركزياً في تشكلها وتحققها. وتوقع، مع غيره، أن هذه التجربة ستعّم لفاعليتها وقوتها أرجاء العالم، ومن ثم سيتولد عنها ما نعرفه اليوم بتيار «العولمة»؛ أي انتشار النموذج الغربي في الحياة والثقافة وأسلوب حياة المدينة الكبيرة، ومن ثمّ التبعات والأمراض والأسقام النفسية الاجتماعية، من عقلانية مع خواء روحي ولا استقرار نفسي ورغبات، على الرغم من كثرة ما حولها وبين يديها، لا تنتهي بسبب شهوة الاستهلاك اللامحدود والتكالب المادي المحموم.

نتج مما طرحه زيمل وغيره من علماء العلوم الاجتماعية ثورات في المعارف والأطروحات التي سعت أولاً إلى دراسة وتحليل جوانب هذه التحولات الحضرية التي طالت جوانب الحياة كلها، والتي نتج منها محاولات سعت لتبرير أو إعطاء شرعية لتجربة الحداثة وما ترتب عليها من نتائج في اغتراب وقلق وأمراض اجتماعية عديدة لم تعد حكراً على المجتمعات الغربية، وإنما عمّت كوكب الأرض برمّته، وبخاصة في ظل معدلات تحضّر؛ أي انتقال وهجرة من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية بمعدلات غير مسبوقة تاريخياً ووسائل اتصال مكّنت من

نشر أفكار مُعَوْلَمَة جعلتها أسلوب الحياة الحديثة، بغضّ النظر عن الخلفية الثقافية أو الدينية في هذا المجتمع أو ذاك. وأوضح بيتر برغر وهانتنغتون في كتاب صدر حديثاً (**عَوْلَمَات كثيرة**) كيف أن تجربة العولمة أو دخول عوالمها يمكن أن يأخذا أشكالاً مختلفة متباينة، لكنها في مجملها، مع ذلك، تتفق في الأمور المحورية من تشكل جيل على دراية بمنجزات ومتطلّبات العولمة وإجادته لتلك المتطلبات، وظهور ثقافة دينية شعبية، وأسلوب حياة متأمرك نوعاً ما، بالإضافة إلى انتشار مطاعم الوجبات السريعة ونحو ذلك.

٤ ـ الدراسات والاهتمامات العملية

بالإضافة إلى الاهتمامات النظرية المفسِّرة لبعض جوانب الحياة الحديثة، وأوردنا عيّنة منها، تقدّم العلوم الاجتماعية أساليب علمية متقدمة لخدمة المجتمع الحديث. ومن الأمثلة على هذا النوع من الدراسات: الدراسات السكانية، ودراسة الانحراف والجريمة، ودراسة الاتجاهات الثقافية والاجتماعية، والخدمة الاجتماعية. وسنحاول هنا ـ بإيجاز ـ تقديم طرف من هذه الدراسات.

أ ـ الدراسات السكانية

تطوّرت دراسات البيانات والمعلومات التي تتناول السكان وحركتهم وظروفهم، فكما هو معروف السؤال عن الدخل والنوع وعدد الأطفال والحالة الاجتماعية والمستوى التعليمي للفرد وأفراد الأسرة وعدد الأطفال الذين توفوا في مراحل مبكرة من حياتهم ونحو ذلك من أسئلة عادة ما تُنسب إلى ثرثرة النساء، لكن هذه البيانات عندما تتراكم وتُحسب بشكل منظم تُصبح

معلومات غاية في الأهمية من حيث إنها تقدم معلومات عن ظروف المجتمع الذي تتوافر عنه. وطوّر علماء العلوم الاجتماعية تعاريف محدّدة لحساب هذه المعلومات وحدود معدلات غاية في الضبط والأهمية من مثل معدّلات الخصوبة والإنجاب والوفيات والبطالة والدخل والفقر ونحو ذلك. وصمموا أدوات جمع هذه البيانات على المستويات كافة.

انطلاقاً من أساليب جمع البيانات ونوعيتها قامت نماذج تحليلية تفسر أوضاع المجتمع من حيث تركيبته السكانية، أهو مجتمع يغلب عليه سكان شباب صغار السن، أم هو مجتمع شائخ يغلب عليه من تجاوزت أعمارهم مراحل الإنتاج؟ وفصّل علماء الدراسات السكانية في استخدام هذه المعلومات أو البيانات للتعرّف إلى أوضاع المجتمع من حيث الحركة السكانية والهجرة ومعدلات الدخل والصحة. واستخدموا الإسقاطات الإحصائية ليتعرفوا إلى حجم المجتمع ومعدل نموّه، ومن ثمّ التخطيط له مستقبلاً من حيث المرافق والخدمات ومقدار القوة العاملة أو حجم البِطالة المتوقعة وغيرها من مؤشرات. وكما هو معلوم تعتمد معظم خطط تنمية المجتمعات الصناعية والاجتماعية وحتى السياسية انطلاقاً من القاعدة السكانية المتوافرة، وعلى أساس هذه البيانات تُقدَّر نوعية الحياة التي يمكن أن يعيشها أبناء ذلك البلد.

لم يكتفِ الدارسون بذلك، وإنما انطلاقاً من هذه البيانات أخذوا في اقتراح السياسات السكانية التي يمكن أن يتخذوها وسائلَ تدخّلٍ للوصول إلى مسار سكاني من شأنه أن يُعطي المجتمع المدروس الظروف والأحوال المناسبة اقتصادياً وسياسياً. وتعدّ السياسات السكانية واحدة من أبرز منجزات العلوم الاجتماعية وأهمها، وهي من أخطر أنواع السياسات لما يترتب

عليها من قرارات سياسية واجتماعية تتعلق بسياسات الهجرة ومعدلات الإنجاب ونوعية الحياة الاقتصادية التي قد يجد أبناء المجتمع أنفسهم يواجهونها.

ب ـ دراسات الانحراف والجريمة

طوّرت العلوم الاجتماعية الحديثة أساليب علمية عديدة، أولاً لدراسة بيانات الجريمة وأنواعها والمجرمين وخصائصهم الاجتماعية والثقافية، وقدمت المفاهيم والنظريات التي ساعدت في فهم وتحليل أسباب الجريمة ونوعياتها وأنواع المجرمين، بل تطورت هذه الدراسات إلى دراسة المؤسسات العقابية، وأساليب الردع المؤثرة، وكيفية العمل على تجنيب المجتمع الجرائم. وساعدت العلوم الاجتماعية في رعاية الأحداث المنحرفين، والعمل على إعادة تأهيلهم وتنشئتهم حتى لا يبقوا في قبضة الجريمة. وتعددت المشارب النظرية المفسرة للجريمة، ودفع هذا التعدّد إلى توسيع مجال رؤية النظرة التحليلية لهذه النظرة الإنسانية، وفتح إمكانات جديدة عديدة لتحقيق العدالة الجنائية، والعمل على تجاوز المجتمعات الحديثة مظاهر العنف والانحراف التي ربما كانت أساليب الحياة الحديثة المادية والمشجعة على السلوكيات الفردية قد فتحت لها آفاقاً من سرقة وترويج للمخدرات، بل فتحت مجالات للجريمة المنظّمة عالية الكفاءة والمستخدمة لأحدث وأعقد وسائل الثقافة الحديثة. وطوّرت علوم الجريمة فرعاً جديداً يهتم بالضحية، ومن اهتماماته العمل على تقديم تصوّرات تفصيلية عما تمرّ به ضحية الجريمة والانحراف من الألم والمرارة، ومن أضرار نفسية وجسدية، ومن ثمّ العمل على تقديم أنواع الدعم المعنوي

والمادي كلها التي من شأنها أن تساعد في الخروج من هذه الأوضاع.

كما هو معلوم، تطوّرت دراسات الجريمة والانحراف وتوسعت لتصبح هي ذاتها مجالاً من مجالات التخصص العلمي داخل إطار العلوم الاجتماعية، وذلك لمواجهة أساليب الجريمة الحديثة العابرة للأقطار، وذات التأثيرات المدمرة للإنسانية، ولعل عالم المخدرات والدعارة الدولية من الأمثلة على ذلك. وتُعدّ عمليات «الإرهاب» والاغتيالات السياسية من الاهتمامات التي يعمل علماء علم الاجتماع عليها في الآونة الأخيرة لأسباب واضحة ومعروفة!

ج ـ دراسة الاتجاهات الاجتماعية والثقافية

طوّر علماء الاجتماع استخدام ما يعرف بمسوحات الرأي العام لدراسة العديد من القضايا التي تهم المجتمع الإنساني. ولعل استطلاعات الرأي في أمور السياسة أو الاستهلاك أو مدى انتشار أفكار أو سلع أو خدمات بعضٌ من أبرز الاهتمامات التي تشغل الإنسان الحديث. وأصبحت الدراسات الاجتماعية الميدانية التي تدرس قضية اجتماعية/ ثقافية ما من المؤشرات المهمة لمعرفة ما يدور في المجتمع. وتقدّم نتائج هذه الدراسات في الأغلب لتوضيح الاتجاهات السائدة في المجتمع، إلا أن هناك من قد يعمل على تأكيد أن ما هو سائد إنما يمثل ما يجب أو ينبغي أن يكون عليه وضع المجتمع، أو لتأكيد صدقية وأحقية ذلك التوجه. وهنا تظهر إشكالية منهجية وأخلاقية كبيرة حذّر منها معظم علماء الاجتماع. لكن، وعلى الرغم من ذلك، فإن الإنسان الحديث أصبح يتأثر، وبشكل مباشر وبالذات في المجتمعات

الصناعية الغربية، بنتائج استطلاعات الرأي وبالدراسات الاجتماعية الميدانية التي تصف وترصد ما يجري داخل المجتمع. ولعلّ العديد من الدراسات الحديثة التي تتناول على سبيل المثال قضايا الاستهلاك، أو الإقبال على أنواع المتاجر الحديثة، أو العناية بالجسد ومجاراة الموضة، أو تحديد مواقف اجتماعية من الحياة الأسرية، أو التديّن ونحو ذلك إنما هي مؤشرات تؤكد أهمية نتائج الدراسات الاجتماعية وتأثيرها في وعي الإنسان الحديث وفهمه لحياته الاجتماعية. وطوّر علماء العلوم الاجتماعية العديد من المفاهيم، ومن ثمّ النظريات المفسرة لأساليب الحياة الحديثة، وكيف أنها متغيّرة متجدّدة بشكل مستمر.

د ـ الخدمة الاجتماعية

تمثل الخدمة الاجتماعية مجالاً واسعاً من الأعمال والخدمات المهنية التي يقدّمها أفراد تمّ تدريبهم على استخدام مفاهيم وإجراءات علم الاجتماع تطبيقياً كجزء من الفريق المعالج، أو للوقاية، أو لتقديم الرعاية لأفراد يعانون ضائقة، أو يحتاجون مساعدة ما. وتتفرّع اهتمامات وتخصصات الخدمة الاجتماعية من خدمات تقدم لمن يعانون مثلاً إعاقات أو أمراضاً مزمنة أو يعيشون في ظل ظروف خاصة مثل السجون أو في حاجة إلى توجيه ورعاية مثل طلاب المدارس، وهكذا. وتطوّرت خدمات الاختصاصيين الاجتماعيين العاملين في هذه المجالات، وأصبحوا يشكلون ركيزة أساسية عالية من الكفاءة. وبالإضافة إلى ذلك لا يقتصر علم الاختصاصي الاجتماعي على خدمة الأفراد، وإنما قد يقوم على تطوير برامج اجتماعية تنموية وإدارتها مثلاً لصالح المجتمع المحلي الذي يعمل لحسابه، في ما يعرف بخدمة جماعة، يقدم

في ذلك الإطار العديد من البرامج التي من شأنها أن توفر لذلك المجتمع مهارات القيادة، والقدرة على اتخاذ القرارات السليمة، وتنظيم أعمال ذلك المجتمع بما يكفل لأفراده تحقيق العديد من الأهداف التنموية العامة، كأن يؤسسوا مثلاً تعاونية ناجحة، أو يتعاونوا لتخطي كارثة اجتماعية، أو يواجهوها حتى يتعافى مجتمع ما من مشكلة انتشار الجريمة أو المخدرات، فإن بالإمكان اعتماداً على خدمات الاختصاصيين الاجتماعيين القيام بحملات توعية وتضافر جهود قيادات وأفراد المجتمع بحيث يضيق الخناق على الذين يتعاطون أو يروّجون هذه السموم والإبلاغ عنهم بما يؤدي في النهاية إلى تجاوز المجتمع هذه الجريمة.

يؤدي الاختصاصيون الاجتماعيون أدواراً غاية في الأهمية والنفوذ في كثير من دول العالم، وبخاصة في مجالات الحياة الأسرية، وما يتعلق باختيار البيئة الأسرية الصالحة لتنشئة الأطفال وتربيتهم، وفي دعم الأسر والأفراد المحتاجين إلى المساعدات المالية والرعاية الاجتماعية والنفسية أمثال الأسر الفقيرة التي تحتاج إلى الضمان الاجتماعي، أو الأفراد الذين يعانون حالات التسكع والتشرد، أو من يحتاجون إلى رعاية خاصة مثل أبناء الشوارع الفقراء من لقطاء ومجهولي النسب ونحو ذلك. ويشرف الاختصاصيون الاجتماعيون على نشاطات وبرامج الجمعيات الخيرية بما يكفل تحقيقها برامجها، ووصول أعمالها واهتماماتها إلى الشرائح الاجتماعية المستهدفة. ويقومون بالإضافة إلى ذلك بتقويم أداء الجمعيات، والتأكد من فاعليتها وصلاحية برامجها بشكل دوري. ويُسهمون في العديد من البرامج الخاصة بالمعاقين والمسنين وفئات اجتماعية واسعة لتقديم الخدمات والعناية التي قد يحتاجون إليها، سواء لعدم وجود أسر تخدمهم أو بالتعاون مع

أسرهم وتدريبهم وتبصيرهم بأفضل وسائل العناية والرعاية.

يستخدم الاختصاصيون الاجتماعيون معظم الأساليب والمناهج التي توصّلت إليها العلوم الاجتماعية في تطوير أعمالهم، بالإضافة إلى أنهم يفيدون في العديد من تخصصاتهم الدقيقة من تداخل وامتزاج العلوم المختلفة من طب وقانون وعلم نفس وغير ذلك، من أجل تقديم أفضل أنواع الدعم والرعاية المهنية الممكنة لمن يقدمون إليهم المساعدة. وتتوسع اهتمامات العاملين في حقل الخدمة الاجتماعية بحسب احتياجات المجتمع وضرورات رفع كفاءة وتخصص الخدمات المطلوبة. وأصبحت خدمات هؤلاء الاختصاصيين أساسية في كل الفرق العلاجية أو الرعائية.

سادساً: الإسلام والعالم الإسلامي والعلوم الاجتماعية

دعونا الآن ننتقل من الحديث عن علم الاجتماع إلى الحديث، عن الإسلام والعالم الإسلامي ودور علم الاجتماع في دراسته ودراسة احتياجاته. ودعونا من البداية نوضح أن تطور العلوم الاجتماعية، وبالذات علم دراسة المجتمعات غير الغربية تطور وازدهر لأسباب عملية يدور معظمها في فلك المصالح الاستعمارية. لذا كان نصيب الدول ذات المستعمرات أكبر في العناية بهذا النوع من الاهتمامات «العلمية». وبطبيعة الحال، ينطلق الاهتمام من فكرة عملية مفادها، إذا ما أردنا حكم أمة ما وإدارتها، فإن أفضل وسيلة لتمكيننا القيام بذلك هي معرفة كل ما يمكن معرفته عنها، وبالذات عن بنيتها الاجتماعية وأعرافها وتقاليدها ونظمها واستخدامها لصالحنا (أي لمصلحة الإدارة الاستعمارية). ولهذه الأسباب تطوّرت الدراسات الأنثروبولوجية

في معظم المستعمرات البريطانية في أفريقيا وآسيا والجزر الباسيفيكية، وتولد كمّ كبير من المعلومات والبيانات التي تمّ جمعها في البداية من قبل رجال دين ومستكشفين هُواة، لكن بعدها أصبح من يقومون بهذه الدراسات متخصصين مدربين على القيام بهذه الأعمال الأكاديمية مع الاستفادة القصوى منها في الإدارة الاستعمارية. أما الفرنسيون فطوّروا أقساماً في الجيش والإدارة الاستعمارية للقيام بالدراسات الاجتماعية. وظهرت هذه الجهود بشكل واضح وبارز في الجزائر في ما يتعلق بالعالم العربي والإسلامي.

١ ـ دراسة الغرب للتنظيم الاجتماعي السياسي للعالمين العربي والإسلامي

تطوّرت انطلاقاً من هذه الجهود نظريات عديدة، لعل من أبرزها في ما يتعلق بالتنظيم الاجتماعي السياسي ما سماه عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إيفانز بريتشارد بالاعتماد أولاً على دراساته في جنوب السودان وبعدها في دراساته عن المقاومة السنوسية، ما عرف بالنظرية «الانقسامية» القائلة إن المجتمعات القبلية التي تقوم العضوية فيها على أساس القرابة، هي مجتمعات عاجزة عن بلورة مفهوم دولة بالمعنى الحديث. وهي غير قادرة على توحيد السكان انطلاقاً من معايير اجتماعية تتجاوز القرابة، مثل المواطنة، وإنما على العكس من ذلك كلما ازداد عدد السكان فيها وابتعدت نسبة القرابة، أسست فخوذاً وعشائر مستقلة في حالات السلم تكون في نزاع بعضها مع بعض، ولا يوحّدها سوى الشعور بخطر خارجي، ويكون اتحادها موقتاً. وهي، أي هذه المجتمعات، تجسد مقولة «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن

عمي على الغريب». وهكذا بدأت الإدارات الاستعمارية تعمل على مبدأ «فرّق تَسُد»، وعلى أساس تعميق «نزاع الأخ مع ابن عمه»!

طوّر الفرنسيون نظريات بخصوص القبائل والدولة المركزية، وبالذات في الجزائر وجبال الأطلسي في المغرب. وقدموا مصطلحات من أمثال «بلاد المخزن»، أي المناطق التي تسيطر عليها الدولة، وغالباً ما تكون في المدن الكبرى حيث الحياة الحضرية، وإمكانية نشر المعرفة الفقهية، وإمكانية تحصيل الزكاة والضرائب. وفي المقابل في الأطراف والأماكن البعيدة النائية تكون «بلاد السيبة» والبلاد السائبة التي تكون سلطة السلطان أو أمير المؤمنين، رمزية شكلية، والقائم فعلاً إنما هو أعراف وتقاليد القبائل وسيطرتهم. وهي مناطق ينتشر فيها دين شعبي باسم الصوفية والأولياء والصلحاء وزيارة قبورهم، وغالباً ما يسود فيهم الجهل والأمية، وتقلّ فيهم الدراية بالفقه، ويعيشون حياة كفاف اقتصادي. وبناء على ذلك قسم الفرنسيون المغرب إلى المغرب المعطاء، والآخر الفقير. وهكذا سعوا في إثارة مناطق القبائل لصالحهم، وكان من نتائج مثل هذه الدراسات والتقديرات ما عرف بالبربري.

قدمت إلينا هذه المدارس البحثية العديد من الدراسات التاريخية والتحقيقات العلمية عن الأقطار، لكنها كانت ملونة بالمصالح الاستعمارية أو من أجل استخدامها لمصالحها، ما جعلها أيام الاستعمار مكان اهتمام ودعم السلطات الاستعمارية، لكن بعد زوال تلك الحقبة أصبحت موضع استنكار ونقد.

لكن إجمالاً، وبغضّ النظر عن أسباب التأسيس والنشأة، كانت المجتمعات الغربية، منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن

العشرين، كما أوضحنا في بداية هذه المعالجة المختصرة، تعمل على تطوير علم الاجتماع الحديث بنظرياته ومفاهيمه ومناهجه ومدارسه المختلفة. وساهمت هذه الجهود في دراسة هذه المجتمعات وفهمها وسبر أغوارها، ومكّنتها من خوض غمار العديد من التحولات والتغيرات والقيام بالعديد من المراجعات النقدية الثقافية لمسارها. وأدى هذا إلى الاهتمام بها كعلوم وتخصصات أكاديمية حديثة في أرجاء العالم كلها، ومنها الدول العربية والإسلامية التي عملت على تأسيس أقسام علمية تختص بعلم الاجتماع في جامعاتها منذ بداية النصف الأول من القرن العشرين، كما حدث في مصر، وانطلاقاً من الستينيات في معظم الجامعات العربية الأخرى. وبطبيعة الحال وفدت هذه التخصصات بوصفها نتاجاً للفكر العلمي الغربي، وتم استيرادها جاهزة بكل ما قدمته في مواطنها. والصحيح أن الاهتمام بالمدارس اختلف من جامعة إلى أخرى، بحسب الجهة التي تم استيراد هذه العلوم منها. وكان قصب السبق للمدرسة «الدوركهايمية» الفرنسية، لأن البعثات الأولى انطلقت من مصر وتركيا إلى فرنسا، وعاد الرواد المسلمون الأوائل إلى أوطانهم، وأسسوا أقسام الاجتماع تقليداً لما درسوا وعرفوا في فرنسا. لكن بعد عقود قليلة بدأت تظهر آثار المدرسة البريطانية والدراسات الميدانية. وفي السبعينيات، وبسبب ازدياد أعداد المبتعثين للدراسات العليا في الولايات المتحدة الأمريكية، كان تأثير المدرسة الأمريكية أوضح وأبرز. وكانت الفترة نفسها، فترة الحرب الباردة، قد شجعت أيضاً على ظهور آثار للمدرسة الماركسية سواء عن طريق الماركسية الغربية الأوروبية أم بسبب التحاق بعض الطلاب بدول المعسكر الشرقي.

على الرغم من استحداث هذه الأقسام، وقيام بعضها ببرامج

للدراسات العليا، إلا أن عملية تدجين واستزراع هذه العلوم لم تثمر قيام اهتمامات نظرية ومناهجية جادة بحيث تشكّل إضافات يمكن أن تنسب إلى هذا الجزء من العالم، باستثناء بعض الإسهامات اليسارية في مجال التنمية. وقام بها علماء شبه أجانب (سمير أمين) كتبوا بالفرنسية، أو بلغات غير عربية أساساً من أمثال أنور عبد الملك وغيره، وأغلبيتهم كانت تعمل في مراكز أبحاث غربية وخارج الوطن العربي! نقلت كتب ومناهج ومدارس علم الاجتماع في مجملها كما هي دونما أي إضافات جادة تقدم إنجازات نظرية أو نقدية من تجاربنا وواقعنا الاجتماعي والثقافي. والمطلع على الكتب الجامعية قد يُدهش لغلبة الترجمات والاستشهادات التي تقدم التجارب الغربية بدلاً من تقديم أمثلة عن العالم العربي أو الإسلامي.

بطبيعة الحال لا نرغب في استعجال القارئ الكريم بالقول إن العلوم الاجتماعية لم تهتم بدراسة المجتمعات والثقافة العربية أو المسلمة، بل ربما كان العكس من ذلك هو الصحيح، وبالذات في العقود الثلاثة الماضية، إذ أخذت الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية عن المجتمعات العربية بالتراكم. وكثير منها تميّز بمستويات عالية من الطرح، بحيث أصبح يشكّل رافداً أساسياً في صلب هذه العلوم، لكن أغلبية هذه الدراسات وهذا الجدل العلمي إنما هي نتاج أكاديميات غربية في الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وألمانيا وبعض الدول الأوروبية، بل مع زيادة الأحداث السياسية والاقتصادية في بلداننا أصبحت الدراسات والكتب الصادرة عنا تزداد بشكل غير مسبوق. وللأسف الشديد ـ وعلى الرغم من أهمية هذه الدراسات والأبحاث والمطبوعات وفاعليتها ـ فإن إسهامات الأقسام

والمدارس الاجتماعية العربية تكاد تكون غائبة، وإن وجدت فهي هزيلة لا يمكن في الأغلب الالتفات إليها لضعف مستواها، ولعدم جِدّية تعاطيها مع ما تقدمه من قضايا أو إشكالات.

على الرغم من أن بعض الدارسين الغربيين كانوا يشتكون من ندرة وجدّية الدراسات الاجتماعية للعالم الإسلامي والعربي في بداية الثمانينيات، إلا أن الوضع الآن مختلف جداً، وبالذات في الدراسات الأنثروبولوجية المتخصصة في أمور الإسلام وقضاياه المحورية! بل إننا نشهد سيلاً من الدراسات، ما اقتضى قيام جهود عظيمة في النقد والمراجعة وزيادة مقدار التنظير في هذه المجالات، وسنضرب أمثلة على ذلك بشكل موجز.

مع أنه كان من أبرز إنجازات علم الاجتماع الغربي أطروحة ماكس فيبر حول الأخلاق البروتستانتية وظهور الرأسمالية، كما أوضحنا، فإننا لا نجد صدى عالياً في الدراسات الأكاديمية العربية لهذه الأطروحات في ما يخص العالم الإسلامي، بل نجد جدلاً وأطروحات نقدية واسعة في كتابات غربية من مستوى رفيع. فهذا الباحث المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون يتناول الموضوع في دراستين إحداهما عن الإسلام والرأسمالية، وحاول نقد أطروحة فيبر اعتماداً على دراسات تاريخية اجتماعية ظهرت في الاستشراق الأوروبي، وفي موضع آخر فنّد الاعتراضات الماركسية ضد الإسلام في كتابه **الماركسية والعالم الإسلامي**. ونجد عند براين تيرنر، وبالذات في كتابه **فيبر والإسلام** مناقشات مطوّلة للأطروحة الفيبرية.

إذا ما أردنا أن نُطالع على المستوى الميداني دراسات تنظّر عن العالم العربي في موضوع الأسرة والاختيار للزواج مثلاً،

وجدنا أنفسنا أمام عدد محدود وغير جدلي أو نظري في الأدبيات العربية. دعنا مثلاً نأخذ جزئية مثل اختيار وتفضيل الزواج من ابنة العم، والتي طُرحت انطلاقاً من تصوّرات نظرية عديدة منها أطروحة المجتمع البطريركي والحفاظ على الثروة، بل تقسيم المجتمعات الإسلامية في عملية التفضيل هذه مقارنة بمجتمعات غير إسلامية، عندها نجد أنفسنا أمام دراسات وجدل متشعب يسعى إلى فهم هذا الموضوع المهم وحتى لو أخذنا موضوعاً هامشياً مثل مسألة الرضاعة والقرابة عن طريقها لوجدنا أن هناك دراسات ـ على الرغم من قلّتها ـ غاية في العمق والمطارحات الأكاديمية والمقارنة بما عليه الحال داخل تنوعات المجتمعات الإسلامية وخارجها!

ظهرت في الآونة الأخيرة دراسات اهتمت بإسلامية المجتمعات الإسلامية، والأسس التي تقوم عليها، ما مكّن أصحابها أن يتجاوزوا مجرد الاعتماد على بيانات ميدانية، ليقدّموا تأملات وتصوّرات أعمق في ما يخص تقيّد وفهم واستيعاب المجتمع والثقافة الإسلام في المجتمع. من هذه الدراسات ما اهتم بوصايا الشرع الكريم وتطبيقه في المحاكم والحياة العامة. وأوضحت هذه الدراسات المدى الذي يمكن أن تُسهم به مثل هذه التوجّهات من خصوبة فكرية، وتعميق لما يمكن أن تقدّمه علوم الاجتماع من إسهامات على الصعيد العام. ولعل الدراسات التي قام بها غيلنر وغيرتس وتلاميذهما في هذا الإطار معروفة شائعة للعاملين في مجال العلوم الاجتماعية.

أدّت الأحداث السياسية المتأخرة إلى ظهور سيل من الدراسات الاجتماعية التي حاول أصحابها دراسة ما عرف بالحركات الإسلامية الإحيائية والإسلام السياسي وأعمال العنف.

والصحيح أن من هذه الدراسات دراسات كثيرة مغرضة ذات توجهات سياسية متحيزة تكمن خطورتها في أساليبها ووسائلها «العلمية» التي تُمكّن من تعبئة الرأي العام الغربي ضدنا، وكذلك قدرتها على تعرية العديد من نقاط الضعف في أسلوب وطريقة تقديمنا لأنفسنا وقضايانا. ويبقى بعض هذه الدراسات ذا مستوى رفيع يقدم نماذج للدراسات العلمية في دراسات ظواهر كان من الأولى أن يقوم بها باحثون عرب لأكاديميات عربية. إن دراسة أداء خطباء المساجد، ودراسة أساليبهم وتأثيرهم، بل دراسة الخطابات السياسية ورمزية رسائلهم، وتأثيرها في جماهير المسلمين باستخدام أحدث النظريات والمناهج العلمية أمور تستحق أن نقف عندها لنُدرك أهمية هذه العلوم ونجاعتها وفاعليتها، ومن ثم حاجة مجتمعاتنا لحماية نفسها بتطويرها والأخذ بها!

تضافرت في الآونة الأخيرة جهود «علمية» يقوم بها علماء غربيون لدراسة ركائز العلم الإسلامي، من خلال تصوّرات معتنقي الإسلام، لفهمه واستيعابه، ومن ثم ربما لتجاوزه. فما نشهده من زخم في الدراسات الفقهية والتاريخية والقانونية في العقد الأخير يشكل مؤشراً مهماً سنذكر بشيء من الأمثلة لاحقاً. وكذلك عودة تأكيد الدراسات القرآنية ودراسة الحديث وعلم الكلام باستخدام المناهج والنظريات الجديدة، وليس مجرد الاعتماد على أساليب الاستشراق التقليدية الفيلولوجية، قد يكون كلها مقدمة لأفكار ضرورة إعادة النظر في المناهج الدراسية في النظام التعليمي العام في الدول الإسلامية، أو ربما شكل الأطر التي سيتشكل في سياقها الشرق الأوسط الكبير وعولمة الإسلام وثقافاته في النصف الأول من القرن الحادي والعشرين، فكما

هو معروف، فإن الأمم التي تأخذ بالعلم منهجاً، وبأساليبه ومناهجه وَسَائلَ، وبجمع المعلومات الموثقة أسلوباً، هي التي تطّلع باستمرار على مكامن القوة والضعف عند خصومها الحقيقيين أو المزعومين. من ثمّ تصبح الحاجة ملحّة وملحّة جداً الى وقوف ثلة من العلماء والمفكرين المسلمين والعرب لمعرفة حقيقة ما يجري، والمساهمة بشكل نقدي وجادّ في تشكيله بما يحقق مصالحنا، أو ـ على الأقل ـ يُسهم في معرفتنا المبكرة لأخذ الحيطة والاستعداد للمواجهة، بدلاً من رفض ما يجري، أو مقاومته أو تعمّد جهل ما يجري على الساحة الفكرية الدولية. ولسنا بحاجة إلى تأكيد أن أبحاث هؤلاء العلماء والمفكرين، على الرغم من تناقضاتها وتفرعاتها واختلافها، تشكّل المعين الأساس في تشكيل الأطر السياسية والاستراتيجية التي تستخدمها القوى الغربية في طريقة تعاملها معنا، والسيطرة علينا. ولنا قدوة في العديد من بلدان العالم التي عرفت قيمة هذه العلوم فأفادت منها دفاعاً عن مصالحها، وتطويراً لمجتمعاتها.

٢ ـ أسلمة العلوم الاجتماعية وتأصيلها

إن استخدامات العلوم الاجتماعية الأكاديمية الحديثة في الجامعات العربية غلب عليها ـ كما أوضحنا ـ التقليد والتبعية والاجترار، لكن، وعلى الرغم من ذلك، توسّعت رقعة هذه الدراسات والأقسام وأعداد الطلاب الدارسين فيها في معظم بلدان العالم الإسلامي. والدراسات الصادرة عن المراكز الغربية غلبت عليها اهتمامات خارجية، وليس اهتمامات أبناء العالم الإسلامي. واستدعت هذه الظروف والأوضاع ظهور أحداث تنادي بوجود علوم اجتماعية تعبّر عن احتياجات العالم الإسلامي

وتصوّرات أبنائه، علّها تقدم دراسات وتحليلات أعمق وأقرب إلى واقع هذا العالم. وتبلورت هذه الرؤى والتصوّرات انطلاقاً من فكرة تمحورت حول ضرورة استقلال هذه المعالجة المطلوبة انطلاقاً من معتقدات المجتمعات المسلمة وقيَمِها.

لعل أول من بلور هذه التصورات العالِم إسماعيل الفاروقي الذي حددها بأن أسلمة المعرفة إجمالاً هي «إعادة صياغة المعرفة على أساس علاقة الإسلام بها؛ أي إعادة تحديد المعلومات وترتيبها، وإعادة النظر في استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك كله بطريقة تمكّن من إغناء وخدمة قضية الإسلام». وحدّد الفاروقي أن تحقيق ذلك يقوم على أساس:

ـ فهم واستيعاب العلوم الحديثة، والدربة على حسن استخدامها ونقدها.

ـ فهم واستيعاب إسهامات التراث المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة تاريخياً، والعمل على الإضافة إليه بحسب ما طرأ من ظروف ومعطيات.

ـ السعي للابتكار من خلال العمل لإيجاد تركيبة نظرية تحليلية تجمع بين معطيات التراث الإسلامي ونتائج العلوم العصرية (الاجتماعية)، بما يكفل تحيق غايات الإسلام العليا ومقاصده.

سعى عدد كبير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين لتطوير أفكار الفاروقي.

ظهر تيار ينطلق من أفكاره، لكنه يروم القيام «بالتأصيل

الإسلامي للعلوم الاجتماعية». وكان مركز اهتمام هذه الجماعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التي عَرَّفَتْ عملية التأصيل المنشودة بما يلي:

«تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصّية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها. وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطلقاتها من الشريعة ولا تتعارض في تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية. ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية في إطار العلوم الشرعية، وإنما المهم ألا تتعارض معها، ولا تتعارض عملية التأصيل بهذا المفهوم العام مع أي تقدم علمي وتطور منهجي لا يتناقض والمنهج الإسلامي على أساس أن الإسلام دعا إلى العلم، وحثّ عليه».

أوصت لجنة التأصيل بضرورة تحقيق ما يلي:

- وضع تصور إسلامي متكامل عن الإنسان والمجتمع والثقافة، بحيث يمثل الإطار الفكري العام لدارسة القضايا والموضوعات المطروحة في مجال العلوم الاجتماعية.

- وضع فهم إسلامي متميز لتلك العلوم يطلق عليه المنهج الإسلامي (متميز) من تلك العلوم الاجتماعية، يبنى عليه قيام مدرسة متميزة في العلوم الاجتماعية تسمى المدرسة الإسلامية في العلوم الاجتماعية.

- العودة إلى الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي القديم عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية والنفسية للاستفادة من هذا التراث.

ـ إبراز المبادئ والمسلّمات والمفاهيم والمنطلقات التي تعبّر عن التصوّر الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وتصحيح النظريات والمفاهيم الاجتماعية في ضوء ذلك.

ـ عرض نتائج البحوث الاجتماعية على القواعد الإسلامية والتصوّرات الصحيحة، فما انسجم معها قُبِلَ، وما تعارض معها رُفِضَ، وما كان جديداً لا يناقض الحقائق والمسلّمات الإسلامية قُبِلَ باعتباره إضافة سليمة إلى المعرفة.

عُبِّر عن عملية التأصيل أحياناً بالتوجيه الإسلامي أو الصياغة الإسلامية. وبُذلت محاولات مهمة حول شروط التأصيل الإسلامي. وأدى هذا إلى دراسة مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية التي قدمت في شكل مرحلتين، مرحلة ما قبل التأصيل، وتقوم على أساس:

ـ مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية.

ـ المدخل الدفاعي أو الاعتذاري.

ـ مدخل «الثقافة الإسلامية» بوصفه متطلباً جامعياً.

ـ مدخل العلوم الاجتماعية للباحثين المسلمين.

أما مداخل التأصيل الإسلامي الصحيحة والمطلوبة فهي:

ـ المدخل الجزئي أو القطاعي.

ـ المدخل الشامل.

نوقش كل مدخل بشكل تفصيلي ونقدي، لكن جهود التأصيل لم تتوقف عند هذه الحدود، فهناك من يرى أن المقصود بالأسلمة أن تكون الاهتمامات والقضايا المطروحة تهم

الإسلام والمسلمين، وأن تتم المعالجة عبر منظور يأخذ منظور الفهم والتفسير الذي يتمثله المسلمون أساساً للتحليل والدراسة. وأصحاب هذا المنظور لا يشترطون أن يكون الباحث مسلماً أو غير مسلم، طالما أن أسلوب المعالجة والمفاهيم التي يستخدمها وينطلق منها في تنظيره لا تتعارض مع تصوّر الإسلام للإنسان والحياة والثقافة والمجتمع. ويرى أن هناك ضرورة ملحّة لمثل هذه المنطلقات النظرية من أجل تقديم مساهمات ذات طبيعة علمية ومقبولة من الجميع. ويرى أصحاب هذا التوجه أن اختلاف المدارس الاجتماعية ونقد بعضها بعضاً إنما يقوم انطلاقاً من اختلافاتها الأيديولوجية والمفاهيم المؤسسة التي يرتكزون عليها. ومن ثم لما كانت «النظرة الإسلامية» متميزة، فإن بالإمكان قبول قيام مدرسة تأخذ موقفاً إسلامياً بشرياً قابلاً للنقد والفحص يشكّل معرفة اجتماعية. ولعل من كتابات غيلنر وغيرتس ما يشكل نماذج لذلك من خارج إطار المسلمين، وأعمال علي شريعتي وعلي الوردي وأكبر أحمد وإلياس بايونس، وغيرهم كثُر، تمثل هذا المنزع الذي ربما يوجد له منظّرون، مثل طلال أسد، قد يتبلور ويشكّل تياراً معرفياً، ومدرسة نظرية في العلوم الاجتماعية، وهذا يعتمد على أهمية إسهامات الأقاليم والمناطق الثقافية في إثراء علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على المستوى العام، بدلاً من الارتهان لعلم الاجتماع الغربي بصورته الحالية، والذي يقدم نتائج التجربة الغربية، ويقف عند حدودها باعتبارها تمثل الخبرة والتجربة البشرية، الأمر الذي لا تصادق عليه البحوث الميدانية. وعلينا أن ننظر إلى دراسة بيرغر حول العولمة في أجزاء كبيرة من العالم لنرى كيف أنها اتخذت أبعاداً وأشكالاً من التأويل والتصور

مختلفة تثري الفهم العام لمفهوم العولمة على سبيل المثال، بدلاً من الارتهان لفهم التجربة في العالم الغربي، وتعميم ذلك الفهم على البشرية جمعاء.

من الدراسات التي انطلقت من هذه المفاهيم نتوقع الكثير الكثير في إثراء العلوم الاجتماعية، وفي فهم الأبعاد المتعددة لاستيعاب الظواهر الاجتماعية، وكيف أن السياقات الثقافية والتجارب التاريخية تلون هذه الأفهام وتشكلها.

أخيراً هناك توجهات محدودة ونادرة تحارب العلوم الاجتماعية، وترى أنها علوم مشبوهة ولدت في أحضان الاستعمار الغربي ولمصالحه، وأنها علوم غير دقيقة كلها أخطاء وقصور، وروّادها في أغلبيتهم ممن يكيدون للإسلام والمسلمين ويتربصون بهم، ومن ثمّ يجب علينا تجنّب هذه العلوم وعدم إضاعة أوقات المسلمين في العمل على فهمها واستيعابها. ولعل أحمد خضر هو أبرز دعاة هذا الاتجاه، وهي دعوة راديكالية تميل إلى تسطيح القضايا، بل إلى الخلط في فهم معظم قضايا علم الاجتماع ومناهجه. ولو أُخذ بها لخسر العالم الإسلامي حق الدفاع عن ثغوره التي تأتي من طرف هذه العلوم ودراساته الميدانية على الأقل، وفي الوقت ذاته قد تحرم علماء الاجتماع من المسلمين تقديم خدماتهم العلمية والمنهجية والفكرية والنظرية للعالم الإسلامي. وعلى أي حال، الثابت بالشواهد المحسوسة هو أن كثيراً من المجتمعات الإنسانية اليوم تستفيد من مفاهيم العلوم الاجتماعية ونظرياتها ومناهجها في معظم المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والفكرية والتقنية. وهذه العلوم يمكن أن تقدم خدمات جليلة إلى العالم الإسلامي إن أحسن استخدامها.

٣ ـ «الفقيه» (طالب العلم الشرعي) والعلوم الاجتماعية

يطيب لي في الختام أن أتساءل: هل بإمكان العلوم الاجتماعية بأشكالها ومفاهيمها ومدارسها النظرية ومناهجها أن تقدم شيئاً مفيداً لطالب العلم الشرعي؟ في نظرنا طرح الأمر بهذه الصيغة يجعله يتطلب إجابة محددة مقرونة بالأمثلة والبراهين الدالة على مجمل هذه العلوم الاجتماعية من ناحية وتقدم أمثلة ملموسة يمكن أن يفيد منها طالب العلم، هذا بشكل مباشر. وسنسعى في الإجابة عن هذا السؤال الكبير، وبشكل موجز، لأن نوضح جملة من الأمور الضرورية التي تجيب عن السؤال.

أولاً: حتى يمارس الفقيه عمله في تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع الحياتية لا بد له من معرفة تفصيلية بهذه الوقائع. وتتطلب هذه المعرفة، في كل عصر، استخدام الوسائل المتاحة لمعرفة الواقع الحياتي المعيشي. مثلاً، إذا ما أراد الفقيه تقديم فتاوى تخص حياة الأسرة المسلمة المعاصرة ـ بما يكفل جوهر التشريع الإسلامي، ويحقق مقاصد الشريعة ـ كان من الضروري أن تتوافر عنده معلومات تفصيلية عن الاتجاهات العامة التي تقوم عليها حياة الناس فعلاً في هذا المجتمع أو ذاك، بحيث يتمكن من إنزال النص الشرعي على ذلك الواقع. وما اختلاف فتاوى العلماء في النوازل، وفي ما بين المراحل التاريخية المختلفة أو الثقافات سوى تأكيد لما ذهبنا إليه.

تقدم الدراسات الاجتماعية الميدانية اليوم الكثير الكثير من المعلومات والمعطيات الميدانية التي تعرض وتوضّح ما يجري في المجتمع من زواج وطلاق ومشاكل اجتماعية في سياق الأسرة أو خارجها. ويمكن هذه المسوحات والدراسات الميدانية

أن توضح للفقيه ـ وبشكل تفصيلي قد لا يتوافر له عن طريق سواها ـ ما يمكّنه ليس فقط من معرفة ما يجري، وإنما ما يرشده أيضاً إلى فهم أفضل للنصوص الشرعية بحيث يقضي أو يفتي على بصيرة بما هو قائم في الواقع، ويتأكد كذلك أن قضاءه أو فتواه يحققان جوهر الشرع الكريم ومقصده من تحقيق العدل والصلاح والاستقامة. إن تضافر الجهود بين علماء الشريعة، وبالذات الفقهاء وعلماء الاقتصاد أو علماء الطب، أفاد كثيراً في توسيع رقعة تفصيل فقه الكثير من القضايا والمشاكل العصرية، ومن ثم فتحَ آفاقاً واسعة لفهم أفضل في الفتوى. واستناداً إلى ذلك، فإن الإفادة من الدراسات الاجتماعية الميدانية الجادة ستقدم الكثير الكثير مما يُعين الفقيه وطالب العلم الشرعي على الاستفادة منه في علومه الشرعية نفسها.

ثانياً: تقدّم العلوم الاجتماعية تصوّرات نظرية ومفاهيم لم تكن معروفة في الماضي. وهي تشكل إسهامات علمية في الفكر الإنساني، والحكمة الإسلامية توجهنا إلى الاستفادة دائماً من الإسهامات الإنسانية كلها نأخذ منها ما يفيدنا، وننتقد ونصلح ما يظهر أنه معوجّ خدمةً لديننا وانطلاقاً من رسالتنا. وحتى تكون انتقاداتنا انتقادات جادة يستمع لها الجميع، وتؤخذ مأخذ الجد يجب أن تكون منطلقة من فهم ما يدور من جدل وأفكار في الساحة الفكرية. وكما هو معروف تشكّل العلوم الاجتماعية اليوم ساحة مهمة وقوية في الجدل الفكري والثقافي الإنساني السائد. وكما أوضحنا، لا تزال الإسهامات المسلمة محدودة، ومن ثمّ فإن متطلبات قيامنا بدورنا «الشاهد» وضرورة أن تكون لنا مساهمات تخدم الإنسانية تفترض وجود فِرَق منا على دراية وعلم بهذا الجدل من أجل

تقديم النقد والدرس العميقين لهذه المدارس بما يقنع ويفيد.

ثالثاً: استخدام مناهج العلوم الاجتماعية لمعالجة موضوعات إسلامية بأساليب جديدة، بحيث يمكننا الإفادة من العديد من كتب تراثنا لو استخدمنا مناهج البحث العلمية التي طورتها لنا العلوم الاجتماعية. ولنأخذ أولاً المناهج الكمية، فمثلاً يمكننا عن طريق استخدامات الإمكانات الإحصائية الإجابة عن أسئلة عديدة مختلفة. لقد حاول مونتسكيو أن يعرف ما إذا كان تأسيس الفقه الإسلامي نتاج جهود إسلامية صرفة أم أنه نتاج عملية ثقافية وتلاقح فكري مع الفقه الروماني واليهودي وغيرهما من شرائع سابقة، فدرس إسهامات العرب والموالي في تأسيس الفقه الإسلامي كما وردت أسماء المساهمين في عملية التأسيس في طبقات الفقهاء المبكرة في مرحلة التأسيس. وخلص، وبشكل إحصائي بسيط، إلى أن عدد الفقهاء الذين يتحدّرون من أصول عربية هو الأكبر، أما الموالي فكانت أعدادهم أقل، وجلّهم من الفرس والأفارقة، وقلة صغيرة كانت من النصارى أو اليهود. وعندما درس الموالي وجد أنهم جميعاً ليسوا من الجيل الأول ممن اعتنقوا الإسلام، وإنما هم من الأبناء أو الأحفاد الذين تربوا وترعرعوا في أحضان الثقافة العربية المسلمة. وحتى من كان منهم من النصارى، فإنهم كانوا منفصلين عن ذويهم لأسباب سياسية وثقافية في قرون التأسيس. ودلّل بذلك، من خلال استخدامه جداولَ إحصائية بسيطة، على أن الفقه الإسلامي لا يمكن إلا أن يكون نتاج جهود علماء المسلمين الأوائل، وخرج هذا الفرع العلمي من احتياجات وجهود هذا المجتمع، وليس نقلاً عن أنظمة فقهية أجنبية.

وقدّمت دراسة أخرى، باستخدام بعض الأساليب الإحصائية، توزيعات المذاهب الفقهية في القرون الثلاثة الأولى لفهم كيفية

تأسيس المذاهب الفقهية السُنية في تلك القرون وتوزعها، وأثر ذلك في التوجهات السياسية والثقافية والاجتماعية. وهناك عشرات الدراسات الميدانية التي درس أصحابها وثائق المحاكم الشرعية، مستخدمين وسائل العلوم الاجتماعية الكمية ليخرجوا بدراسات ونتائج غاية في الطرافة والفائدة من ناحية، وتفتح مجالات جديدة لفهم أفضل لتراثنا الإسلامي.

أما من الناحية الكيفية، فإن العديد من الباحثين، انطلاقاً من بعض المعطيات والبيانات الصادرة في شكل أحكام ومرافعات أمام المحاكم الشرعية، كان باستطاعتهم التعرف إلى كثير من أوضاع المسلمين والمجتمعات الإسلامية وأحوالها خلال الفترات التي صدرت فيها تلك الأحكام أو الفتاوى، ومن ثمّ ساهموا في فهم كيفية أعمال القضاة وجهودهم التي قاموا بها في تلك الفترات التاريخية المختلفة، بل إن بعضهم قام بالدراسات الأنثروبولوجية الميدانية في المحاكم الشرعية لتتضح لديهم ديناميات إجراءات التقاضي وحيويتها بشكل لم يكن معروفاً من قبل، وكيف أن الدراسة الموضوعية لما يقوم به الفقهاء يمكن أن توسع من أفهامنا لجهود هؤلاء العلماء من ناحية ولفهم أفضل للكيفية التي تتم بها ممارسة الإسلام عملياً وعلى مستوى المؤسسات القضائية. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فهناك دراسة لورنس عن إجراءات التقاضي وتحقيق العدالة في محاكم مدينة سلا والرباط بالمغرب. وتوضح هذه الدراسة أن هذه الإجراءات تستند إلى تراث فقهي قضائي فاعل تاريخياً، وأنه في كثير من الأحكام الصادرة يمكننا أن نشهد كيفية تحقيق العدالة ومقاصد الشريعة متجسدة في تلك الإجراءات المتبعة.

هناك عدد من الدراسات الفقهية التاريخية، مثل الدراسة التي

قدمها خالد فهمي حول استخدام التشريح في المحاكم المصرية، وكيف أن الفقهاء تمكنوا من تطوير استخدام هذه الأساليب الطبية العدلية من أجل الوصول إلى أحكام عادلة وموضوعية، من دون أن يكون ذلك متعارضاً مع متطلبات الشريعة، وليس بالضرورة تقليداً لأنظمة القضاء الغربية. وكيف أن الاستخدامات الحديثة في تحسين أداء القضاة يقبل عليها الفقهاء ومؤسسات القضاء انطلاقاً من وعي هؤلاء جميعاً بأن مثل هذه الوسائل، إن ثبت إمكان الاعتماد على صحتها وصدقيتها، لا تتعارض البتة مع التشريعات الإسلامية، ومن أمثال ذلك استخدام محددات علمية حديثة لإثبات النسب أو النوع (ذكورة أو أنوثة) ونحو ذلك.

وإن هناك عدداً من الدراسات التاريخية الاجتماعية الذي يدرس التطور الحضري في العديد من المدن الإسلامية لا يمكن أن يُفهم بمعزل عن النشاط القضائي والفقهي الذي كان قائماً فيها. ولعل من الأمثلة على ذلك الدراسات التي تناولت دَوْر الأوقاف والفقهاء والقضاة في تطور مدينة دمشق أو القاهرة أو حلب أو مدن شمال أفريقيا، كما يتضح ذلك بجلاء في دراسات عدد من المؤرخين الاجتماعيين الغربيين.

إن وقوف «الفقيه» وطالب العلم على مثل هذه الدراسات التي تستخدم العلوم الاجتماعية لا شك في أنه سيوسع من مداركه، ويفتح آفاقاً ليست متوافرة في الدراسات التقليدية. وبطبيعة الحال قد لا تخلو هذه الدراسات الاجتماعية الثقافية من هفوات وأخطاء، لكن معرفتها ونقدها وتصويبها أولاً، وربما الأهم القيام بدراسات مثيلة أو جديدة في موضوعات من هذا القبيل ستفتح إمكانات جديدة غير مسبوقة. ولعل الاعتماد على المصادر الإسلامية الحديثة مع استخدام أساليب السؤال الاجتماعية الحديثة لا يفتح

إمكانات جديدة، وإنما تمكننا بالإضافة إلى ذلك من فهم جديد لقضايا مهمة وملحة لتطوّرنا العلمي المعاصر. وسأضرب مثالاً من خلال بعض الدراسات الحديثة في مجال الفقه. الأمثلة الأولى حول كيف نشأت وتوزعت المذاهب الفقهية؟ ولماذا انتشر مذهب فقهي ما في رقعة جغرافية معينة وبين أقوام معينين؟ وهل فعلاً توقف باب الاجتهاد؟ ولماذا شاعت هذه المقولة؟

لن أجيب عن هذه الأسئلة، إذ تكفي الإحالة على مظانّ الإجابة عنها.

بإمكاننا كذلك الاطلاع على بعض الدراسات الحديثة التي تتناول موضوعات فقه النوازل وكتب الفتاوى، وكيف أن استخدام أساليب ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، عن طريق سياق دراسة الظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية إجمالاً يمكّننا من فهم هذه المتون أو النصوص التراثية في سياق جديد وربما سنفهمها بشكل مختلف، وذلك لن يشجعنا فقط على معرفة تلك النصوص وإعادة قراءتها وتفسيرها، وإنما سيمكّننا أيضاً من أن نُعيد النظر في دوافع الفتوى، ومن ثم نضعها موضعها المناسب، وسيُمكّننا من فهم أسباب اختلاف الفقهاء وفتاويهم في العصر نفسه، أو في ما بين الفترات التاريخية المختلفة.

تقدم العلوم الاجتماعية مناهج ومفاهيم مذهلة لدراسة العلماء عبر العصور من خلال كتب التراجم والتواريخ، بحيث يمكننا عن طريق استخدام هذه المناهج الحديثة أن نطرح أسئلة لم يكن بالإمكان طرحها من قبل، والتوصل إلى بيانات ومعلومات لم تكن متوافرة بالصورة التي بالإمكان الوصول إليها اليوم. وهناك العديد من مثل هذه الدراسات.

ختاماً، قوة هذه العلوم الجدلية والتحليلية تعطي طالب العلم قدرات ومهارات تمكّنه من دراسة التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية المعاصرة والقديمة بشكل يجعله أكثر قدرة على سبر أغوارها ومعرفة أسرارها، ما سيُمكّنه أولاً من دراسة التيارات الفكرية سواء في التاريخ الإسلامي أو في التيارات الغربية الحديثة بدرجة عالية من الملكات النقدية، ومن ثمّ مراجعتها وتفكيكها بدلاً من الوقوف أمامها عاجزاً عن نقدها أو اختراقها، انطلاقاً من مفاهيمها أو صياغاتها، أو حتى محاكمتها علمياً بواسطة المناهج العلمية الرصينة التي توصّل العلماء إليها.

نرجو من خلال هذه العُجالة أن نكون قد قدّمنا إلى طلاب العلوم الشرعية ما يعطيهم صورة مكثفة موجزة عن العلوم الاجتماعية. وبطبيعة الحال لا تغني هذه العجالة عن الاطلاع على التفاصيل. وللوقوف على أمهات هذه القضايا في مظانها فإنني سأقدم في نهاية البحث مراجع عامة مقترحة بالعربية لبعض أهم القضايا التي تمّت الإشارة إليها هنا راجياً أن تسهم في مزيد من الفهم والاستيعاب. ولعلها تفتح آفاقاً جديدة مفيدة للقارئ الكريم.

المراجع

أولاً: للوقوف على فهم أفضل للتوجهات النظرية في العلوم الاجتماعية، سواء ما تعلق بالرواد أو المدارس النظرية، انظر:

إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي (ندوة). بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.

زايد، أحمد. **علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤.

عرابي، عبد القادر. **دراسات في علم الاجتماع العربي المعاصر**. الرياض: دار الخريجين للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

ـــــ. **النظريات الاجتماعية: رؤية نقدية**. الرياض: دار الخريجين للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣.

ـــــ وعبيد العمري (معدّان). **إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية العربية المعاصرة**. الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ٢٠٠٢. (كتاب الرياض؛ ٩٩)

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٤٤)

ليلة، علي. **النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٧.

محمد، محمد علي. **مدارس علم الاجتماع**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧.

ثانياً: في المناهج والأساليب الميدانية، انظر:

رجب، إبراهيم عبد الرحمن. **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية**. الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣.

قنصوه، صلاح. **الموضوعية في العلوم الإنسانية: (عرض نقدي لمناهج البحث)**. بيروت: دار التنوير، ١٩٩٥.

محمد، محمد علي. **علم الاجتماع والمنهج العلمي: دراسة في طرائق البحث وأساليبه**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠. (علم الاجتماع المعاصر؛ ٣٠)

وهناك العديد من كتب المعالجة الإحصائية في العلوم الاجتماعية، انظر مثلاً:

سيد أحمد، غريب. **الإحصاء الاجتماعي**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، [د. ت.].

بالنسبة إلى مناهج الكيفية، انظر:

ستراوس، انسلم. **المنهج الكيفي في العلوم الاجتماعية**. ترجمة عبد الله خليفة. الرياض: معهد الإدارة، [د. ت.].

بالنسبة إلى قضايا التأصيل الإسلامي للمعرفة والعلوم الاجتماعية، انظر:

رجب، إبراهيم عبد الرحمن. «مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.» مجلة **ثقافتنا للدراسات والبحوث** (طهران): العدد ١، ٢٠٠٣.

ثالثاً: بالنسبة إلى الدراسات التي تناولت الإسلام في التراث الأنثروبولوجي الاجتماعي الغربي، لنماذج منها، انظر:

باقادر، أبو بكر أحمد. **الإسلام والأنثروبولوجيا**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤.

______. **أنثروبولوجيا الإسلام**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥. ٣ ج. (فلسفة الدين والكلام الجديد)

غيلنر، إرنست. **مجتمع مسلم**. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر؛ [مراجعة رضوان السيد]. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥.

رابعاً: بالنسبة إلى نقد المناهج الغربية وتفنيدها، انظر:

أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**. هيرندن (فيرجينيا): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١.

إشكالية التحيز. تقديم وتحرير عبد الوهاب المسيري. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

امزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨١. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٤)

بنعبد العالي، عبد السلام [وآخرون]. **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧.

الفصل الثالث

الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر

عبد الله السيد ولد أباه(*)

(١)

الفكر الأوروبي الحديث

يُجمع مؤرخو الفكر الأوروبي على أن مسار الحداثة الغربية تشكَّل عبر أربع محطات متتالية، هي: لحظة النهضة في القرن الخامس عشر، وحركية الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، ونشأة العلم التجريبي في القرن السابع عشر، التي صاغتها نظريات فلسفة ديكارت، وفكر التنوير في القرن الثامن عشر، الذي وضع مقومات الفكر الأوروبي المعاصر وأسسه.

وتتداخل هذه اللحظات وتتقاطع من حيث المفاهيم والرؤى،

(*) باحث من موريتانيا.

ويمهد بعضها للآخر، ويتجاوزه أحياناً وينفصل عنه، بيد أنها تشكل أفقاً نظرياً منسجماً ودينامية تاريخية واجتماعية واحدة.

أولاً: فكر النهضة

تعني عبارة «نهضة» في دلالتها الحرفية المباشرة تياراً فكريّاً واسعاً، برز في القرن الخامس عشر في كبريات المدن الأوروبية، سعى إلى إعادة اكتشاف آداب وفلسفات العصور القديمة، ودعا إلى إحياء مُثُل وقيم الحضارة اليونانية ـ الرومانية المندثرة، واحتفى بآثارها الأدبية والفنية.

فعبارة «نهضة» (Renaissance) تحمل دلالة البعث والإحياء، وتعني ضمنيّاً الوعي بضرورة القطيعة مع عصور الانحطاط والجمود (العصور الوسطى)؛ لاستعادة أمجاد الماضي التي ترمز إليها الحقبة اليونانية فكريّاً، والحقبة الرومانية سياسيّاً وتاريخيّاً (الهيمنة على العالم).

ويعبر هذا التيار عن مرحلة شهدت فيها أوروبا ازدهاراً نوعيّاً متنامياً، تزامن مع سقوط غرناطة ومع حركة الاكتشافات الكبرى، التي سمحت للممالك الأوروبية بغزو العالم، والسيطرة على مناطق واسعة منه.

وهكذا خرجت القارة القديمة من عهود الحروب والمجاعة والأوبئة التي طبعت العصور الوسيطة، ونجم عن ازدهار المسالك التجارية المتوسطية (المتمحورة حول مدينة فينيسيا الإيطالية) والمسلك الأطلسي الجديد، الذي انطلق مع اكتشاف أمريكا، انبثاق حركة رأسمالية نشطة وطفرة صناعية متنامية سمحت بنشوء طبقة مرفهة متعلمة، تتبنى قيم الانفتاح والتجدد

وتنبذ التعصب الديني والعنصري. وفي هذه المرحلة تشكلت الأسس الأولى لنموذج الدولة القومية المركزية في أوروبا، التي لم تعد تقوم على المشروعية الكنسية، بل على حس الانتماء القومي والولاء للأمة.

وكان لاكتشاف المطبعة الأثر الكبير في دفع الثقافة العامة المشتركة وتحريرها، ولم تعد المعارف والعلوم حكراً على الفئة الكهنوتية المغلقة، التي تستحوذ على حق تداول النص الديني وتأويله.

ويتمحور فكر النهضة الأوروبية حول القيم الإنسانية، ويتمثل هذا التوجه في الاحتفاء بمثل الرفاهية والاستمتاع والإقبال على الحياة، والافتتان بالفنون والإبداع المعماري، وإن كانت المرتكزات الفلسفية والنظرية لم تعرف تغيراً جوهريّاً، حتى لو كانت مظاهر القطيعة بادية جلية مع معارف العصور الوسطى ومناهجها.

ومن أبرز رموز هذه المرحلة إيرازم (١٥٣٦ ـ ١٦٤٩) الذي ركز كتاباته على نقد التعصب والجمود، والدعوة إلى الانفتاح والتسامح ومحبة الآخرين. وتوماس مور (١٤٨٠ ـ ١٥٣٥) الذي اشتهر بمدينته المثالية التي قدمها في كتابه **اليوتوبيا**، وهي عبارة عن جزيرة لا استغلال فيها ولا سلطة، حيث يشترك جميع سكانها في اقتسام الثروة بحسب حاجاتهم دون ظلم أو تفاوت.

ومن أشهر كتّاب هذه المرحلة المفكر الإيطالي ماكيافيللي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) الذي شاع كتابه **الأمير** بوصفه ثورة جديدة في الفكر السياسي، باعتباره ينبذ بناء السياسة على الاعتبارات الأخلاقية، معتبراً أن غاية الدولة منحصرة في الحفاظ على وحدة

الكيان السياسي واستقراره، ولأجل هذا الهدف يجب أن تُسخَّر المثل والقيم، حتى لو اقتضى الأمر اللجوء للاستبداد والحيلة.

ويمثل الفنان والعالم الإيطالي ليوناردو دافنشي (١٤٢٥ ـ ١٥١٩) رمزاً آخر من رموز فكر النهضة، بنقده لعلوم العصر الوسيط (الكيمياء القديمة والتنجيم..) وتخيله العديد من المخترعات الحديثة مثل الطائرة والغواصة.. كما اشتهر بلوحاته الفنية الرائعة التي اعتبرت بداية مرحلة جديدة في الإبداع الفني.

ثانياً: حركة الإصلاح الديني

نشأت حركة الإصلاح الديني الأوروبي في القرن السادس عشر، فأحدثت تحولات خطيرة وجذرية في صلب الديانة المسيحية ونظامها المؤسسي، وتركت آثاراً مكينة على بنية الفكر الغربي الحديث.

وقد ارتبطت هذه الحركة بالراهب الألماني مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) الذي نشر عام ١٥١٧ أطروحته الشهيرة حول الغفران، التي انتقد فيها السلطة البابوية والنظام الهرمي الكنسي، وتعرض فيها بشدة لنمط التدين الشعبي القائم على الخرافة والتصديق الأعمى.

فالأولوية بالنسبة إلى لوثر يجب أن تعطى لشخص المسيح وللكتاب المقدس، وليس للبابا أو للمجامع الكنسية التي تحتكر عن غير حق تقنين المعتقدات وتأويل النصوص، وتدّعي لنفسها العصمة وترفض الرأي المخالف، وتتخذ البشر قطيعاً تصرفهم بهاجس الخشية والتخويف. وسرعان ما انتشرت هذه الأفكار الثورية الجريئة في عموم أوروبا، بعد أن تركزت في ألمانيا،

واضطلع كالفن بدور محوري في شرحها وتعميقها وحوَّل مدينة جنيف إلى مركز لها.

في الوقت الذي ضمنت المطبعة الجديدة انتشار هذه الأفكار على أوسع نطاق شعبي.

وهكذا قادت حركة الإصلاح الديني إلى إحداث قطيعة نهائية داخل الديانة المسيحية بنشأة البروتستانتية المنفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية.. ولئن كانت هذه القطيعة قد خلفت صداماً عنيفاً وحروباً طاحنة في بعض الساحات الأوروبية، خصوصاً في فرنسا (من ١٥٦٢ إلى ١٥٨٨)، إلا أنها حققت نتائج حاسمة من أهمها:

- بلورة مقاييس عقلانية جديدة في مقاربة النص الديني وفهمه، بدل الأدوات المنهجية التقليدية القائمة على أساليب القياس الأرسطي والتلقين السلبي المفروض.

- تحويل الممارسة الدينية إلى خيار فردي حر، وإعلان حرية المعتقد في مقابل تسلط المؤسسة الكنسية واستبداديتها.

- ربط الدين بهموم الناس والتوفيق بينه وبين رغباتهم ومصالحهم وتقريبه من أوضاعهم المعيشية.

ولا شك في أن هذه التحولات قد مهدت نظريّاً وقيميّاً للفكر الليبرالي الحديث.

ثالثاً: نشأة العلوم التجريبية (ميلاد الفلسفة الحديثة)

نشأ العلم التجريبي الحديث في القرن السابع عشر على أنقاض التصورات الوسيطة، التي كانت تقوم على النظرة التراتبية التفاضلية للكون، التي تَسِم العلوم القديمة.

وتتمثل هذه النظرة الموروثة عن الحقبة اليونانية في تقسيم الوجود إلى عالم ما فوق القمر (المتسامي والمثالي)، وعالم ما تحت القمر (عالم الكائنات الطبيعية)، واعتبار الكون وحدة مترابطة تندرج من عناصر المادة إلى المثل والصور العقلية المجردة، في حين يتمثل العلم الحقيقي الأسمى في إدراك المعقولات والكليات فيما وراء المحسوسات والظواهر.

ومن هنا اعتبرت الرياضيات بوصفها علماً مجرداً نموذج العلم اليقيني. إن هذا التصور سينهار كليّاً بتأثير الثورة الكوبرنيكية التي أزاحت مركزية الأرض ورمتها كوكباً سابحاً في فضاء لا متناهٍ، ومهدت الأرضية الملائمة للنظرة التجريبية للطبيعة.

وتقوم هذه النظرة على فكرة جديدة ذات أثر خطير على مسار الفكر الغربي، هي قابلية المبادئ والقياسات الرياضية للتطبيق الإجرائي، من خلال الاختبار والتحقق التقني، أي الإيمان بأن الطبيعة تضم قوانين ثابتة تحدد العلاقة بين ظواهرها، ويمكن اكتشافها من خلال قراءة الكون بحروف رياضية، بحسب عبارة فرانسيس بيكون.

وينتج عن هذا القول ثلاث نتائج أساسية، هي:

ـ إعادة تحديد منزلة الرياضيات في نظام المعارف ودوره فيه، بحيث تحولت من العلم الروحي المجرد إلى أدوات تحليل الظواهر الطبيعية وتفكيكها.

ـ اختزال الوجود في أبعاد المادة والحركة، أي في المدى القابل للقيس والترويض.

ـ التصور النفعي الإجرائي للطبيعة، من حيث هي مجال

تحكم الإنسان وسيطرته لتحسين وضعه وتدعيم قدرته الإنتاجية. إن هذه التحولات النظرية والمعرفية هي ما عبرت عنه فلسفة ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) التي تشكل الإطار الفكري العميق للحداثة الأوروبية.

والمعروف أن ديكارت، إلى جانب كونه أول وأهم فيلسوف حديث، عالم فيزيائي له اكتشافاته وإسهاماته العلمية، التي تتجسد في مذهبه الميكانيكي وهندسته التحليلية القائمة على توحيد الهندسة والجبر.

وقد عُرِف ديكارت لدى عامة الناس بأنه فيلسوف الشك، الذي أخضع كل معارفه وعلوم عصره للشك الجذري، حتى شك في وجوده، قبل أن يصل إلى اليقين عبر تأكيد حقيقة الفكر، إذ إن كل شك في عملية الفكر هو تأكيد لها، ومن خلال حقيقة الذات المفكرة يستنتج بقية الحقائق الأخرى.

إلا أن هذا الشك ليس مجرد مغامرة وجودية فردية، بل ينبع من إحساس عميق بضرورة القطيعة مع الموروث الفلسفي والعلمي، ومع نمط إدراك الوجود والنظر إليه. فالفلسفة مع ديكارت لم تعد اكتشافاً للجواهر والمثل العقلية، الثاوية وراء الظواهر والمحسوسات، ولم تعد حكراً على أصحاب العقول والنفوس الاستثنائية الذين بمقدورهم وحدهم اختراق الظنون والأوهام التي هي سجن العامة، بل هي مجرد منهج بسيط وطرق تفكير سهلة في متناول الجميع.

ذلك «إن العقل هو أعدل أشياء الكون توزيعاً بين الناس» بحسب عبارة ديكارت، وإنما اختلاف الفكر ناتج من «كوننا نسوق أفكارنا على دروب مختلفة، ولا نعتبر نفس الأشياء إذ لا يكفي أن

يكون الفكر جيداً، بل أهم من ذلك أن يطبق تطبيقاً حسناً».

ومن هذا المنطلق يقدم ديكارت منهجه بتواضع، ليس بكونه الطريق اليقيني الموصل إلى الحقيقة، المطلقة: «فليس غرضي هنا تدريس الطريقة التي يجب على كل واحد أن يتبعها ليقود عقله قيادة حسنة، بل إظهار الكيفية التي بها سعيت إلى قيادة عقلي فحسب».

إن هذه النظرية تتحدد بحسب التصور الجديد للطبيعة من حيث هي مجال تحكم الإنسان وسيطرته، وأفقها العلمي هو الفيزياء الحديثة التي أسهم ديكارت نفسه في إنشائها.

ويوضح ديكارت ذلك بقوله:

«وإننا نستطيع أن نعثر عوضاً عن هذه الفلسفة النظرية التي تدرس في المدارس، على فلسفة عملية، إذا عرفنا من خلالها ما للنار والماء، والهواء، والكواكب والسماوات وكل الأجسام الأخرى التي تحيط بنا من قوة وأفعال، معرفة لا تقل تميزاً عن معرفتنا لمختلف حرف صناعنا، استطعنا أن نستخدمها بنفس الكيفية في كل الأعمال تلائمها، وأن نجعل أنفسنا بذلك بمثابة أسياد وملاك للطبيعة..».

إن المنهج الجديد الذي يقدمه ديكارت هو منهج بسيط مستمد من الرياضيات، يقوم على قواعد أربع:

ـ **قاعدة الجلاء**: الابتعاد عن التسرع والظن وعدم قبول سوى الأفكار الواضحة والمتميزة.

ـ **قاعدة التقسيم**: أي تبسيط المصاعب وتحليل القضايا من خلال التجزئة والتقسيم لحلها الحل الأحسن الأسهل.

ـ **قاعدة التدرج والنظام**: أي تيسير الأفكار بحسب نظام يبدأ بأبسط المواضيع إلى أكثرها تركيباً وتعقيداً.

ـ **قاعدة الشمولية**: أي الحرص على استكمال المعطيات وحصر الموضوعات ومراجعتها بصفة شاملة لا إهمال فيها.

لا شك في أن منهج ديكارت ترك أثراً مكيناً في الفكر الغربي المعاصر، باعتباره من دشن طريقة جديدة في ممارسة الفكر الفلسفي، تستند إلى التصورات العلمية للطبيعة، وتقوم على أولوية الذات المفكرة ودورها المركزي في إدراك الأفكار وبنائها.

وإذا كان ديكارت قد حصر مشروعه في الاعتبارات المعرفية (نظام الأفكار وعلاقاته بنظام الطبيعة)، فإن تلميذه إسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) قد طبَّق منهجه المستمد من الهندسة والرياضيات في المواضيع الدينية والأخلاقية والسياسية التي تفاداها ديكارت.

وهكذا كتب إسبينوزا كتابه المهم **رسالة في اللاهوت والسياسة**؛ للبرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو السلام في الدولة، بل إن القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى. وفي هذا الكتاب الذي أثار جدلاً واسعاً وحاربه رجال الدين اليهود والمسيحيون، يدافع عن تصور عقلاني للدين من منطلق العلم التجريبي الحديث، معتبراً أنّ الخرافة تنشأ من سيطرة الأهواء والانفعالات على العقل وسيادة الشعور بالخوف من الطبيعة؛ ما يولد التعصب والكراهية والتستر بالدين لأغراض المنفعة الشخصية. وفي هذا السياق، يوجه نقداً لاذعاً للمؤسسة الكهنوتية التي يتغلّب عليها الجشع والحسد واحتقار العقل والعلم، كما تشكل السند القوي للاستبداد والظلم.

ويقدم إسبينوزا نقداً تاريخيّاً صارماً لأسفار التوراة المتداولة، مبيناً ما اعتراها من تزييف وتحريف، موضحاً تناقضها ومقتضيات العقلانية الحديثة القائمة على الأفكار الواضحة والمتميزة القابلة للتجريب والاختبار.

إن الحل الذي يقدمه إسبينوزا لمعضلة الاستبداد الديني السياسي المضاعف، هو تأسيس الممارسة الخلقية والسياسية على النور الفطري الطبيعي أي العقل، معتبراً أن شرط الإيمان الصحيح هو حرية الرأي وشرط السلام المدني والعدالة هو حرية الفكر.

فلا تصادم بين الدين والفلسفة، بل لكل منهما مجاله الخاص، فميدان الفلسفة هو العقل وميدان الدين الإيمان والطاعة، ومع ذلك يتفقان في موضوعهما وهو الحقيقة، وفي غايتهما وهي السعادة، بيد أن إسبينوزا يرى أن العقل هو المقياس الوحيد لبناء معرفة سليمة بالطبيعة، كما إن أحكامه القطعية هي وحدها التي يمكن أن تصون السلم والعدل في المدينة. ويخلص إسبينوزا من تحليله لعلاقة الدولة بالدين إلى النتائج الآتية:

- يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عما يعتقدون.

- لا يهدد الاعتراف بهذه الحرية حق السلطة العليا أو هيبتها، ويستطيع الفرد الاحتفاظ بحريته من دون تهديد لهذا الحق، بشرط ألا يسمح لنفسه بتغيير قوانين الدولة المعترف بها، أو بأن يفعل شيئاً ضد القوانين العامة.

- يستطيع الفرد أن يتمتع بهذه الحرية من دون أن يكون في ذلك خطر على سلامة الدولة، أو ضرر يصعب إيجاد علاج له.

- لا يجلب التمتع بهذه الحرية أي خطر على التقوى.

• لا فائدة من القوانين الموضوعة بشأن المسائل النظرية العقلية.

• وأخيراً، فإنّ تمتع كل فرد بحريته لا يهدد سلامة الدولة، أو التقوى أو حق السلطة العليا، بل هو بالإضافة إلى ذلك ضروري للمحافظة على ذلك كله.

ومن الواضح أن هذه الأفكار كانت من الأسس النظرية التي مهدت لفكر الأنوار الذي يمثل المرجعية الكبرى للفكر الأوروبي المعاصر.

رابعاً: فكر الأنوار

يعرِّف الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) التنوير بقوله:

«التنوير هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعاً إلى الذات إن كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه دون قيادة الغير، تجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا هو شعار التنوير».

إن هذا النص المهم المنشور عام ١٧٨٤ في أوج الثورات الأوروبية، يكشف عن المضمون العميق لحركية التنوير من حيث هي دينامية تحرر فكري، شعارها حرية استخدام العقل في مواجهة تحكم السلطتين المعرفية والسياسية واستبدادهما التي كانت تهيمن في الساحة الأوروبية على وعي المفكر وإرادته.

وتمثل أهم سمات فكر الأنوار في الخصائص الآتية:

- الإيمان المكين بالعقل مصدراً أو حدّاً للمعرفة ومعياراً وحيداً للقيم السلوكية والمدنية.
- نقد السلطة التقليدية وعلى الأخص السلطة الكنسية التي كانت تكمم الأفواه وتصادر حرية الفكر وتشجع الخرافة وتخلطها بالدين.
- محاربة الاستبداد السياسي والدعوة إلى تكريس الحريات الفردية، وفي مقدمتها حرية اختيار الحاكم وحرية التعبير.
- بث قيم التسامح في مواجهة أنواع التعصب الديني والقومي والفكري.
- النزعة الإنسانية المتفائلة المؤمنة بقدرة الإنسان على صناعة مصيره والتحكم في مستقبله، والرهان على أن التاريخ يسير في اتجاه تقدم الإنسان.

إن هذه الأفكار هي التي ألهمت الثورات الأوروبية، وعلى الأخص الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي شكلت لحظة قطيعة كبرى في التاريخ الأوروبي الحديث.

ولا شك في أن المصدرين الرئيسين لفكر الأنوار هما: العقلانية النقدية الكانطية، ونظرية العقد الاجتماعي.

١ ـ العقلانية النقدية

يعتبر كانط أهم فيلسوف أوروبي بعد ديكارت، وتشكل كتاباته العمق النظري لفكر الأنوار.

ولعل الفرق الجوهري بين ديكارت وكانط، هو أن الأخير

لم يشك في العلم على عكس الأول الذي ورث علوماً وسيطة رفضها بشدة، في حين استند كانط إلى فيزياء نيوتن، وكان طموحه هو إنشاء ميتافيزيقا (أي فلسفة وجود) ترضي طموحات العقل البشري في أن يعرف المطلق من دون أن يناقض أحكام وقوانين العلم الحديث.

والأسئلة الثلاثة التي طرحها كانط وأجاب عنها في كتبه هي:

- ماذا يمكن أن أعرف؟ أي ما حدود المعرفة الممكنة؟
- ماذا يجب أن أفعل؟ أي ما الواجب الأخلاقي (العملي) الذي به تتميز وتتحدد الإنسانية؟
- ماذا يمكن أن آمل؟ أي ما موقع المطلقات الدينية اللاهوتية في العقل العملي ودورها فيه، أي في سلوك الناس وممارستهم؟

وقد وضع كانط فلسفته الغنية تحت شعار «النقد»، ووضح هذه العبارة بقوله: «يتمثل نقد العقل الخالص في محاولة تغيير المنهج المتبع الآن في الميتافيزيقا، عن طريق القيام بثورة كاملة اقتداءً بعلماء الهندسة والفيزياء.

بيد أن التحول الكبير الذي أقامه ديكارت في المنهج العقلي الحديث هو الانتقال في موضوعه من منتجات العقل (على طريقة ديكارت) إلى العقل نفسه، فلم يعد سؤال الفلسفة: ما الموضوعات الجديرة بالبحث والمعرفة، وإنما غدا يتلخص في: ما حدود معرفتنا؟

ومن هنا تتأكد ضرورة وضع قيود على العقل ومحاكمته؛ حتى لا يتجاوز حدود المعرفة الممكنة. فالعلم الممكن ينتج من

استخدام شرعي للعقل داخل حدود التجربة، ومن ثم فإن تطابق العقل ونظام الطبيعة، الذي هو منطلق كل نزعة عقلانية، يتوقف على ائتلاف مفاهيم العقل (التي ليست مستمدة بذاتها من التجربة)، ومعطيات التجربة (التي هي في ذاتها معطيات عمياء من دون مفاهيم العقل).

يقول كانط:

«فينبغي، إذاً، أن يتقدم العقل إلى الطبيعة، ماسكاً بيد مبادئه التي تستطيع هي وحدها أن تمنح الظواهر المتطابقة سلطة القوانين، وباليد الأخرى التجريب الذي تخيله وفق تلك المبادئ، حتى يتعلم من الطبيعة لا محالة، ولكن ليس كتلميذ يدع المعلم يقول كل ما يحلو له قوله، بل على العكس من ذلك كالقاضي يجلس للقضاء، فيحمل الشهود على الإجابة عما يطرح عليهم من الأسئلة».

وإذا كانت الميتافيزيقا عقيمة في مجال المعرفة ولا مشروعية لها؛ لأنها تتجاوز التجربة ولا تتقيد بمعطياتها، فإنها مشروعة وضرورية في المجال السلوكي؛ لأنها تستجيب لحاجات عميقة في النفس البشرية، وتقتضيها الأخلاق العملية، ومن هنا كان تسليم كانط بالوجود الإلهي وبالحرية الإنسانية وخلود النفس.

إن كانط من خلال هذا الطرح الجديد لمسألة المعرفة (تحديد علاقة العقل بالتجربة في ضوء العلم الحديث)، قد أسس مفهوم العقلانية الذي ساد في عصور الأنوار: أي العقل التجريبي المستند إلى التقنية، والمنفتح على هموم الناس وأوضاعهم المعيشية، والمنخرط في مسار التاريخ.

ولذا اعتبر كانط المؤسس الحقيقي للفلسفة الإنسانية، وهي

اعتبار الإنسان مركز الاهتمام في الفكر وتحويل الشأن المجتمعي إلى مادة للتعقل والتأمل النظري.

٢ ـ نظرية العقد الاجتماعي

إذا كانت عقلانية كانط قد قوّضت البنية الميتافيزيقية برفضها المعرفة التي تتجاوز حدود التجربة، فإنها بهذه المقاربة الجديدة فتحت العقل على تخوم التاريخ، فنشأت فلسفات التاريخ التي تقول بحركية المجتمعات ونمو الظواهر الإنسانية، عبر مسار ينتقل فيه الإنسان من القصور والجهل إلى النج والعلم عبر دليل العقل.

ونجد هذه المفاهيم والمقولات حاضرة لدى فلاسفة مشهورين مثل فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)، الذي عرف بهجومه على الماضي واحتفائه بقيم عصره التحررية، وبالآفاق الزاهرة التي يعد بها المستقبل، كما اشتهر بنضاله المستميت من أجل التسامح واحترام الآخر ونبذ التعصب والجمود، وفيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) الذي بلور تصوراً كاملاً لحركة التاريخ، من حيث إنه مظهر لإبداع الإنسان وتجسيد لفاعليته، وهردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) الذي صاغ قوانين التطور الإنساني في كتابه **فلسفة تاريخ البشرية**، وكوندروسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) الذي لخص في كتابه **صورة تاريخية لتقدم العقل الإنساني**، روح التنوير في مفاهيم ثلاثة هي: العقل والتسامح والإنسانية.

ومن منطلق هذه الفلسفة، تشكلت نظريات العقد الاجتماعي التي تمثل نقطة تحول رئيسة في الفكر السياسي الاجتماعي الأوروبي، وتتمحور هذه النظريات حول إشكالية العلاقة بين الحرية من حيث هي حق فردي مطلق، والواقع

الاجتماعي الذي يقتضي السلطة ونظام الحكم، مع الاختلاف الواسع في تقويم حالة الطبيعة التي هي الحالة الفطرية للإنسان قبل نشوء السلطة والدولة، هل هي حالة مثلى تتجسد فيها الحرية والعدل والسلم، (كما يرى روسو)، أو هي حالة الصراع والتناحر وحرب الكل ضد الكل (كما يرى هوبز).

فإذا كان فلاسفة العقد الاجتماعي يتفقون على أن السلطة السياسية يجب أن تكون تعاقداً حرّاً بين أفراد ينتمون إلى مجتمع واحد وليس حكماً قهريّاً مفروضاً من الخارج، إلا أنهم يختلفون في طبيعة النظام الناتج من هذا الاختيار: هل هو نظام يكرس الإرادة المشتركة أو يحفظ العدل والسلم بثمن باهظ، قوامه تنازل الأفراد عن حرياتهم؟

أما هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) فينطلق من رفض فكرة كون المجتمع كياناً طبيعيّاً عفويّاً (كما كان يعتقد الفلاسفة القدماء بقولهم إن الإنسان حيوان مدني بالطبع)، بل هو بحسب اعتقاده واقعاً مصطنعاً وهشّاً يرتبط مصيره بمحض إرادة الناس؛ فالحقيقة الموضوعية الوحيدة بالنسبة إليه هي الفرد، ومن ثم كان تركيزه على تحليل طبيعته ورغباته وأهوائه ودراستها.

ومن هذه الحقيقة الموضوعية يصوغ هوبز المبدأ المؤسس للنظام الاجتماعي، الذي هو المساواة الطبيعية بين البشر، أي حق كل فرد في التمتع بحريته وتحقيق رغباته والاستجابة لأهوائه وميوله، ولكن هذا المبدأ الأصلي يطرح إشكالات عصية تحول دون تحققه، ذلك أنه يؤدي إلى حالة الفتنة العامة والحرب المدمرة، ومن ثم تتوجب ضرورة التضحية به لصالح نظام يضمن للبشر الأمن والعدل والاستقرار، ولو فرطوا في حقهم المطلق في الحرية.

ويوضح هوبز هذه الفكرة بقوله:

«إن البشر وهم ذوو ولع طبيعي بالحرية وبممارسة الهيمنة على الغير، قد أوجبوا على أنفسهم حدوداً يعيشون في كنفها داخل الجمهوريات التي أسسوها. وإذا سنوا هذه الحدود، جعلوا منتهى طموحهم وغاية سعيهم وهدف وجودهم أن يضمنوا بقاءهم الذاتي، وأن يحيوا حياة أوفر سعادةً بواسطة هذه الطريقة. فغايتهم، بعبارة أخرى، أن يتملصوا من حالة الحرب المزرية، وهي كما بينا نتيجة ضرورية للأهواء الطبيعية عندما لا توجد سلطة منظورة تخضعهم وتربط بينهم...

والسبيل الوحيدة إلى إقامة هذا النوع من السلطة المشتركة، الكفيلة بصيانة الناس من هجمات الغرباء، ووقايتهم من الأضرار التي قد يسببها بعضهم لبعض.. هو أن يعهدوا بكل مالهم من سلطة وقوة إلى رجل واحد أو إلى مجلس واحد؛ حتى تصبح كل الإرادات الكثيرة إرادة واحدة بواسطة قانون الأغلبية... ولا بد بالتالي من أن يخضع كل امرئ، إرادته وحكمه لإرادة هذا الرجل وهذا المجلس وحكمهما».

ويسمي هوبز هذه السلطة المطلقة «الوحش» أو «التنين»، ويعرفها بقوله: «إنها شخص أوحد على نحو يجعل جمهوراً غفيراً من الناس يقيمون فيما بينهم عقوداً، تعاهد عليها كل فرد منهم مع غيره من عناصر المجموعة؛ لكي يستطيع هذا الشخص أن يصرف قوى الجميع وثرواتهم على الوجه الذي يراه مجدياً؛ لضمان ما ينبغي لهم من سلام وقدرة على مدافعة الأعداء..».

ومن ثم فإن النظام الناشئ عن العقد الاجتماعي يحقق في

آن واحد مبدأ العدالة وضرورة السلم؛ فالأهواء الفردية لا يمكن أن تنسجم فيما بينها عفويّاً، والتعاضد ليس حالة فطرية، فالدولة ضرورة حيوية عقلية يعبر عنها الميثاق الاجتماعي، بيد أن الطابع المطلق للدولة (التي ليست في ذاتها طرفاً في العقد الذي يتم بين الأفراد)، لا يعني تبرير الاستبداد والظلم، فثمة حقوق غير قابلة للسلب مثل حق مقاومة العنف، كما إن الاستبداد يؤدي إلى إضعاف العقد الاجتماعي، ومن ثم إلى عودة الفتنة والتناحر بقدر ما أن الحاكم المطلق يتقيد في سلطته بمبادئ الحق الطبيعي (أي مبادئ المساواة والعدل).

أما روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) فقد انطلق من تصور مغاير للطبيعة البشرية ولحالة الطبيعة، معتبراً أن مصدر إشكالية الحرية والسلطة راجع إلى ازدواجية وضع الإنسان من حيث هو في آن واحد كائن طبيعي، وكائن أخلاقي. فهو بطبعه خير، لكن طبيعته لا تتجسد بالضرورة في الواقع المجتمعي، ذلك أن ضميره الخلقي يتنازعه وأهواءه ورغباته.

فالإنسان ليس كائناً اجتماعيّاً بالطبع، بل إنه لم يتمتع بحريته واستقلاله وكرامته إلا في حالته الفطرية الأولى قبل نشوء السلطة والدولة. فحالة الطبيعة هي حالة البراءة الأصلية التي أفسدها نشوء الثروة والتكالب على المال؛ ما أدى إلى الفتنة والصراع بين البشر، ومن ثَم قاد إلى نفي الحرية ذاتها.

ولذا، كان من اللازم اللجوء إلى العقد الاجتماعي لضمان السلم والأمن والعدالة بين الناس، غير أن السؤال المطروح هو: إذا كان النظام الاجتماعي ضرورة لا محيد عنها، بيد أنه ليس حالة طبيعية، بل وضع مكتسب؛ فكيف يتسنى تعيين نمط من

التعاقد يضمن في آن واحد الحرية الفردية التي لا سبيل للتنازل عنها، والسلم الاجتماعي الذي يشكل ضرورة حيوية لا بد منها؟

على عكس هوبز لا يقدم روسو العقد الاجتماعي عقد إذعان يتنازل فيه الأفراد عن حريتهم لأجل ضمان مصالحهم، بل يعتبره المجال الأمثل لممارسة البشر لحرياتهم بتحويل إرادتهم الفردية إلى إرادة مشتركة تحقق لهم جوهرهم الخلقي.

فبنود العقد تتحدد بحسب عبارات روسو بـ «الاهتداء إلى شكل من أشكال الاجتماع، توظف فيه قوة المجموعة بأسرها لحماية كل عضو من الأعضاء والذود عن أملاكه، وبهذا الضرب من الاجتماع يستطيع كل امرئ أن ينضم إلى المجموعة كلها، ولكنه يظل في الوقت ذاته حراً كما في السابق، فلا يخضع إلا لسلطان نفسه، هذه هي المعضلة الأساسية التي يوجد العقد الاجتماعي حلاً لها».

فالتنازل لا يكون عن حقوق فردية يغنمها حاكم مطلق أو دولة مستبدة، وإنما هو تنازل طوعي للمجموعة كلها، بحيث يحقق كل فرد مطمحه ويضمن مصالحه ضمن النظام الاجتماعي العام. وهكذا فإن العقد الاجتماعي، إذا خلص مما ينافي ماهيته ألفيناه مختصراً في العبارات الآتية: أن يضع كل واحد منا شخصه وكل ماله من قوة تحت تصرف المجموعة، وأن يخضع لمشيئة الإرادة العامة، وأن يلتحم بكل عضو من أعضاء المجموعة باعتباره جزءاً لا يتجزأ منها».

وهكذا، يمكن القول إن فكر الأنوار قد شكّل القاعدة النظرية العميقة لثقافة العصور الحديثة، بإخراجه الفلاسفة من دائرة النخبة المغلقة إلى المجال الاجتماعي الواسع، وبصياغته

لمفهوم العقلانية بدلالتها النقدية الملتزمة، وبتحويله النظام الاجتماعي من شرعية الحق المقدس (استناد السلطة السياسية إلى دعم المؤسسة الكنسية)، إلى شرعية التعاقد الاجتماعي القائم على الاختيار الحر.

وقد أبدع عصر التنوير نموذج «المثقف»، أي رجل الفكر الذي يسخِّر معارفه ومشاغله النظرية لقضايا المجتمع، ويدافع عن حقوق الناس ومصالحهم، وكان لهذا النموذج دور محوري في الثورات السياسية والدستورية الكبرى، التي غيرت جذريّاً أوضاع السلطة والمجتمع في أوروبا، وأهّلتها لواقعها الراهن.

المراجع

١ ـ العربية

١ ـ حول فكرة النهضة راجع:

بلوخ، إرنست. **فلسفة عصر النهضة**. ترجمة إلياس مرقص. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠.

راسل، برتراند. **تاريخ الفلسفة الغربية**. ترجمة م. ف. الشنيطي. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٧. ج ٣.

سبيلا، محمد. «فلسفة النهضة (فكر أوروبي)». **الموسوعة الفلسفية العربية**. مج ٢. ص ١٠٣٤ و١٠٣٩. [بيروت]: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨.

٢ ـ راجع مثلاً:

الشاروني، حبيب. **فلسفة فرنسيس بيكن**. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨١.

برنتون، كرين. **تشكل العقل الحديث**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدار، [د. ت.]. (سلسلة عالم المعرفة؛ العدد ٨٢)

الياني، عبد الكريم. **تقدم العلم**. [دمشق]: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤.

بن جاء بلله، حمادي. **تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث**. تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٦.

٣ ـ راجع مثلاً:

ديكارت، رينيه. **حديث الطريقة**. ترجمة عمر الشارني. تونس: دار المعرفة، ١٩٨٦.

تأملات متيافزيقية في الفلسفة الأولى. ترجمة. كمال الحاج. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦١.

بن جاء بلله، حمادي. **العلم في الفلسفة**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥.

فضل الله، مهدي. **فلسفة ديكارت ومنهجه: نظرة تحليلية ونقدية**.

شيا، محمد. «الديكارتية». **الموسوعة الفلسفية العربية**. مج ٢. ص ٥٠٩ ـ ٥٨٨.

بلدي، نجيب. **ديكارت**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.

٤ ـ راجع مثلاً:

سبينوزا. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة وتقديم حسن حنفي. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

زكريا، فؤاد. **إسبينوزا**. [د. م.]: دار التنوير، ١٩٨١.

٥ ـ راجع حول فكر الأنوار:

بابيرلين، إيسا. **عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر**. تعريب فؤاد شعبان. منشورات وزارة الثقافة السورية.

كانط، إيمانويل. «ما هو التنوير؟.» ترجمة إسماعيل مصدق. **فكر ونقد**: العدد ٤، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧. ص ١٤٤ ـ ١٩٩.

وهبة، مراد. «التنويرية». **الموسوعة الفلسفية العربية**. مج ٢. ص ٣٨٧ ـ ٤٠٠.

٦ ـ حول كانط، راجع:

كانط، إيمانويل. **نقد العقل المجرد**. ترجمة أحمد الشيباني. بيروت: دار اليقظة العربية، [د. ت.].

نقد العقل العملي. ترجمة أحمد الشيباني. بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٦.

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد القادر مكاوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

إبراهيم، زكريا. **كانط والفلسفة النقدية**. القاهرة: دار مصر للطباعة، [د. ت.].

بدوي، عبد الرحمن. **إمانويل كانط**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧.

٧ ـ راجع لهوبز كتاب **اللوفياتان** (الوحش).

٨ ـ راجع كتاب: روسو، **العقد الاجتماعي**. ترجمة بولس غانم. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٧٢.

٢ ـ الأجنبية

حول الفكر الأوروبي الحديث إجمالاً، راجع:

Dictionary of the History of Ideas. 5 vols. New York: [n. pb.], 1973.

Encylopaedia of Philosophy. 8 vols. New York; London: [n. pb.], 1967.

حول فكر النهضة راجع:

Hale, J. R. *Renaissance Europe 1480-1520*. London: [n. pb.], 1971.

حول الثورة الكوبرنيكية، راجع:

Kuhn, Thomas. *The Copernican Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Wilson, Margaret D. *Ideas and Mechanism; Essyas of Early, Modern Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

حول ديكارت، راجع:

Balz, Albert G. *Descartes and the Modern Mind*. [n. p.]: Shoe String Press, 1967.

Wilson, Margaret D. *Descartes*. [n. p.]: Metheun, 1978.

حول إسبينوزا، راجع:

Caird, John. *Spinoza*. [n. p.]: Books of Libraries, 1971.

Deleuze, Gilles. *Spinoza: Pratical Philosophy*. [n. p.]: City Lights Books, 1988.

حول فكر الأنوار، راجع:

Cassirer, E. «Enlightnement.» in: *Encylopedia of Social Sciences*. New York: Macmillan, 1967.

Hampson, Norman. *The Enlightenment*. [n. p.]: Penguin, 1968.

حول كانط، راجع:

Hoffe, Otfried. *I. Kant*. [New York]: State University of New York Press, 1994.

Ewing, A. C. *A Short Commentary on Kant's «Critique of Pure Reason»*. [n. p.]: Metheun, 1978.

حول روسو، راجع:

Blum, Carole. *Rousseau in the Republic of Virtue*. [n. p.]: Cornell, 1986.

حول هوبز، راجع:

Baumgold, Deborah. *Hobbes's Political Theory*. Cabridge: Cambridge Unversity Press, 1988.

Sorell, Thomas. *Hobbes*. [n. p.]: Metheun, 1986.

(٢)
الفكر الأوروبي المعاصر

يتمحور الفكر الأوروبي المعاصر حول تقليدين موروثين عن عصر الحداثة والتنوير، هما التقليد الإنساني التاريخي الذي تمثله منظومة هيغل الفلسفية بامتداداتها الكثيفة، التي تُعد الماركسية بذيولها الأيديولوجية أبرزها، والتقليد الإبستمولوجي (من الإبستمولوجيا، أي فلسفة العلم وأسسه)، الذي واكب التحوّلات العلمية المتلاحقة، وتتبع أثرها على نظام المعرفة ومعيار الحقيقة ونمط المعقولية.

أولاً: التقليد الإنساني التاريخي

١ ـ هيغل

إذا كان كانط، باعتباره أهم من بلور المقاييس النظرية لفكر الأنوار، قد كرس الإطارين الأساسيين للعقلانية الحديثة في بعدها المعرفي (نقد العقل)، وبعدها المجتمعي (بناء الشأن السياسي والمدني على معيار الحق الطبيعي الضامن للسلم داخل الأمة الواحدة وبين الأمم)، فإن هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) قدم

الصياغة المكتملة للفكر الغربي الحديث من منطلق مذهبه الجدلي التاريخي.

ويقوم هذا المذهب على استيعاب التناقض داخل الوجود والتاريخ والعقل.

فطبيعة الوجود هي الحركة التي يرجع مبدؤها وغايتها إلى العقل المطلق، الذي يتجسد في مساره عبر عدة صيغ، تبدأ بالوعي الحسي المجرد، قبل أن يسمو إلى الوعي بذاته، ويتجسد في مستواه الأعلى في الفلسفة، ويتجلى موضوعياً في الدولة التي تشكل لحظة اكتمال التاريخ.

فالعقل هو الصياغة التأليفية بين الإدراك الحسي والرغبة التي هي الوعي بالذات، وتبرز هذه الصياغة الحركية في مستوى المنطق (أي مسار المفهوم ذاته)، وفي مستوى التاريخ (من المدينة اليونانية إلى الدولة النابولية المعاصرة)، وفي مستوى تاريخ الفلسفة (فلسفة هيغل بصفتها المحطة النهائية المكتملة في مسار الفلسفة).

ويطلق هيغل على هذه الحركة التأليفية مفهوم «التجاوز»، أي إن كل مرحلة من مراحل تجسد العقل تنفي ما قبلها، لكنها تستبطنه وتستوعبه؛ فالعقل هو جوهر الكون ومحرك التاريخ كما يشرح هيغل بقوله:

«إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، والتي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم، من ثم، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً...

فالعقل من ناحية جوهر الكون، أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون. وفي حين أنه هو وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها، ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ كله.

أما أن هذه «الفكرة» أو العقل هو «الحق»، «الخالد» وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا ينكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته، فتلك هي الدعوة التي برهنت عليها الفلسفة».

إن مشروع هيغل الفلسفي، إذاً، يتلخص في ضبط مسار الروح المطلق داخل التاريخ البشري والثقافة الإنسانية، عبر محطات متتالية متناقضة.

ولأجل هذا الغرض، بلور عدة مفاهيم تتمحور حولها كتاباته المعقدة، أهمها:

● **العقل**: لا تعني هذه العبارة بالنسبة إليه أفكار الذات أو المناهج المتفرعة منها (حسب التعريف الديكارتي ـ الكانطي)، وإنما هو المبدأ الروحي للواقع، الذي يتخفى في أهواء البشر ورغباتهم؛ ليصل إلى نهاية تحققه واكتماله.

● **الجدلية**: التي هي حركة الفكر التي تتم بحسب الانتقال من الأطروحة إلى نقيضها، انتهاء بالتأليف بين النقيضين، فالجدلية هي حركة الروح ذاتها.

● **المفهوم**: الذي ليس مجرد تصور أو أداة للفكر، بل هو روح الواقع الحية.

● **التاريخ**: الذي هو الحركة الروحية الكلية لتعين وتجسد العقل.

إن أهمية فلسفة هيغل تكمن في كونها تشكل منظومة متكاملة تستوعب الفكر الأوروبي الحديث بمختلف اتجاهاته ومذاهبه واهتماماته داخل نسق واحد مكتمل. اعتبر هيغل خاتمة الفلسفة ونقطة اكتمالها، بقدر ما اعتبر الدولة الليبرالية الحديثة المعبرة عن هوية الأمة وروحها هي نهاية التاريخ ولحظة اكتماله.

ولا شك في أن الفلسفة المعاصرة ستكون برمتها حواراً متواصلاً مع النسق الهيغلي، ومحاولة دائمة للخروج منه.

٢ ـ ماركس والماركسية

يمثل فكر ماركس (١٨٦٣ ـ ١٨١٨) أهم امتداد للفلسفة الهيغلية، وأبرز تيار متفرع من التقليد الإنساني التاريخي الذي تمثله، حتى لو كان هذا الفكر يقوم على نقد عميق لجدلية هيغل، وللمنطلقات السياسية والاجتماعية التي تتأسس عليها.

فمع أن ماركس يتبنى المنهج الجدلي ويعتمد مبدأ حركة التاريخ، إلا أنه يعطي لهذا التوجه طابعاً ماديّاً ينغرس في الأوضاع الإنتاجية المعيشية للمجتمعات التي يعتبرها العنصر المحدد لمسار التاريخ.

ويوضح ماركس اختلافه عن جدلية هيغل بقوله:

«طريقتي الجدلية لا تختلف فحسب عن الطريقة الهيغلية، بل إنها ضدها تماماً؛ فحركة الفكر التي يشخصها هيغل ويطلق عليها اسم الفكرة هي في نظره خالق الواقع وصانعه؛ فليس الواقع سوى الشكل الحادثي للفكرة، أما في نظري فعلى الضد؛ فحركة التاريخ ليست سوى انعكاس الحركة الواقعية».

إن ما يميز فكر ماركس، من هذا المنظور، هو نبذ التصورات العقلية المثالية، أي القول بقدرة العقل على امتلاك الواقع وضبطه بالمفاهيم والتصورات، والنظر إلى حركة التاريخ من حيث هي تجسيد للروح أو العقل؛ فالحقيقة الوحيدة التي يعترف بها ماركس هي الواقع الاجتماعي والعلاقات الطبقية الناتجة عن نمط الإنتاج المادي.

فسؤال الحقيقة يجب أن يحوَّل من نمط السؤال الميتافيزيقي (أي ما له علاقة بالوجود)، الذي «لا معنى له»، إلى أرضية الممارسة والفعل، إذ ليست الثقافة والفكر والقيم والمعتقدات سوى البنية الفوقية الظاهرة التي تعكس مواقف ممارسات متولدة عن اعتبارات ومحددات حركة الإنتاج التي يدعوها بالبنية التحتية.

فالذات الفردية التي هي محور الفكر الفلسفي منذ ديكارت، ليست بالنسبة إلى ماركس سوى وهم فارغ، فالإنسان يولد داخل تشكيلة اجتماعية وينمو فيها، ينتمي إليها وترتبط مصالحه الحيوية بها، وحركة التاريخ حسب العبارة المشهورة في «بيان الحزب الشيوعي» الذي ألفه ماركس وإنغلز ما هي «إلا تاريخ تطاحن الطبقات».

ومن هنا التمييز بين عهودٍ تاريخية متتالية عرفتها البشرية،

صراع طبقة الأسياد والعبيد في العصور القديمة، وصراع أقنان الأرض والإقطاعيين في العهد الوسيط، انتهاءً بصراع البرجوازية والطبقة العمالية في المجتمعات الرأسمالية.

فالإنسان، إذاً، لا يُعرف بكونه عاقلاً أو ناطقاً، بل باعتباره كائناً منتجاً، ومن هنا قول ماركس:

«إن الطبيعة المتطورة عبر التاريخ هي طبيعة الإنسان الحقيقية، وهذه الطبيعة تتكشف من خلال العمل».

بيد أن العمل في ظرفية الاستغلال الطبقي يؤدي إلى «اغتراب الإنسان، أي سلبه حريته وقبوله الاستعباد والظلم، حيث تضطلع منظومة القيم الثقافية بدور تبرير علاقات الهيمنة بإنتاجها وعياً زائفاً بالواقع، هو ما يدعوه ماركس بالأيديولوجيا.

فالأيديولوجيا هي «وعي مضلل يحول دون إدراك الواقع في أرضيته المادية التي تحكمها قوانين التاريخ الحتمية التي ادعى ماركس اكتشافها في «علم المادية التاريخية»؛ فحرية الإنسان من هذا المنظور مرهونة بالانعتاق من وضع الاستغلال الطبقي، كما إن الفكر العلمي الموضوعي مرهون بالتخلص من أوهام «الأيديولوجيا».

ومن هنا يرفض ماركس تصور هيغل للدولة بصفتها التعبير العقلاني الأسمى عن الحق، والوحدة الكلية التي تجسد روح الأمة وتستوعب تناقضات المجتمع المدني الناتجة عن تقسيم العمل وتسمو على صراع الطبقات، فيراها على عكس تلك المقاربة أداة قمع واستغلال، تمثل مصالح الطبقة المهيمنة.

إن الدولة ليست فكرة أو ماهية، بل هي إفراز للتطور الاقتصادي للمجتمع، وليس بمقدورها أن تؤدي دور الحكم في الصراعات الاجتماعية كما تعتقد المدرسة الليبرالية؛ لذا فإن تحرر الإنسان والمجتمع لا يكون إلا بزوال الدولة، الذي هو نهاية الاستغلال والاستبداد.

وذلك هو الأفق الذي تَعِد به الماركسية من خلال الحالة الاشتراكية التي تنتفي فيها الطبقات ويعم فيها العدل بزوال الاستغلال المتولد عن اختلال علاقات الإنتاج، وتحكّم فئة محدودة بالرأسمال وأدوات الإنتاج. ولا شك في أن الفكر الماركسي قد أثر تأثيراً واسعاً في الثقافة الأوروبية المعاصرة في اتجاهات عديدة أهمها:

● بلورة تصور جديد لعلاقة الفكر بالواقع المجتمعي، من منطلق العلاقة العضوية الوثيقة بين مسار المعارف والمفاهيم والقيم ومسار الممارسات الاقتصادية والنظم الاجتماعية.

● تحويل الفكر إلى أداة وعي وسلاح أيديولوجي فاعل في الممارسة السياسية.

● وضع أسس أولية لعلم إنساني بالوقائع التاريخية المجتمعية، وتخويل هذا العلم دوراً ثوريّاً في الصراعات الاجتماعية السياسية.

ولقد اتخذت الماركسية مسارب واتجاهات مختلفة نشير إلى بعضها لاحقاً، كما اضطلع المفكر والزعيم الروسي لينين بصياغتها في قوالب أيديولوجية، شكلت الأساس النظري والمؤسسي للتجارب الاشتراكية التي عرفتها بلدان كثيرة من

العالم في النصف الثاني من القرن المنصرم، قبل أن تنهار وتتلاشى.

٣ ـ الوجودية

إذا كانت الماركسية قد أفرزت أيديولوجية اجتماعية ثورية تناهض الاستغلال الطبقي، وترى أن تحرر الإنسان مرهون بانعتاقه من حالة الاغتراب الناشئة عن اختلال علاقات الإنتاج، فإن الفلسفة الوجودية اتجهت منحى مغايراً بإعطائها الأولوية لوجود الإنسان، من حيث هو ذات تعي نفسها في العالم وتصوغ ماهيتها فيه (على عكس التصور الفلسفي التقليدي القائل بأسبقية الوجود على الماهية).

فالفلسفات الوجودية تتفق في رفض اختزال الإنسان في أبعاده العقلية أو الاجتماعية، وتشترك في الاهتمام بمنزلته في الوجود المعيش من حيث هو معاناة وهم ومغامرة كائن حر يصنع لذاته قيمة، ويعطي للعالم من حوله معناه.

ولقد أوضح سورين كيركغارد (١٨٥٥ ـ ١٨١٣) هذا المعنى بقوله: «إن أفضل ما تفعله الفلسفة هو أن تدع جانباً ادعاءاتها لتفسير العالم تفسيراً معقولاً، وأن تركز اهتماماتها على الإنسان كما هو. هذا وحده هو المهم، أما الباقي فعبث».

ولأجل ذلك؛ جمع المفكرون الوجوديون بين الكتابة الفلسفية المجردة والنصوص الأدبية الإبداعية، لنقل تجربة المعاناة الإنسانية والإمكانات والدلالات التي تحملها.

وتنقسم الوجودية إلى عدة نزاعات، من بينها النزعة المسيحية التي يمثلها كيركغارد وغابرييل مارسيل (١٩٧٣ ـ

١٩٨٨) والنزعة الملحدة التي يمثلها بل سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠)، ونزعة قريبة من الماركسية يمثلها هنري لوفيفر (١٩٠١ ـ ١٩١١). وتتفق كل هذه النزعات على اختلافها الواسع أحياناً في سؤال وجود الإنسان وحالات تعين هذا الوجود في مواقف وتجارب معيشة.

والوجود ليس موضوع برهان أو تحليل منطقي، ذلك إنه سابق على الفكر ذاته، بل إن كل معرفة هي موقف وجودي، فالوجود يتجاوز ذاته باعتباره وجوداً في العالم ووجوداً مع الآخرين.

والأساس في المعرفة ليس إدراك الوقائع الطبيعية، بل اهتمام الإنسان بذاته من حيث هو ذات فردية «لا يمكن الاستعاضة عنها واستبدالها أبداً»، بحسب عبارة كارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩) الذي يلخص دور الفلسفة في إيضاح صيغ الوجود».

وما دام وجود الإنسان يسبق ماهيته، فهو بهذا المعنى حر حرية مطلقة لا قيود فيها، بل هو «محكوم عليه بالحرية» حسب سارتر، ما دام يصنع تاريخه ويخترع قيمه ويتحكم في معنى الكون من حوله.

ويوضح سارتر هذه الفكرة بقوله:

«عندما أعلن أن الحرية ـ عبر كل ظرف ملموس ـ لا يمكن أن يكون لها من هدف سوى أن تريد ذاتها، وما دام الإنسان قد أقر بأنه يضع قيماً بلا سند، فإنه لا يستطيع أن يريد شيئاً آخر سوى حريته، باعتباره أساس كل القيم.. إننا ننشد ـ من خلال كل ظرف خاص ـ الحرية من أجل الحرية، وفي طلب الحرية

نكتشف أنها متوقفة تماماً على حرية الآخرين، وأن حرية الآخرين متوقفة على حريتنا».

فينتج عن هذا القول تحويل الفكر إلى التزام قيمي، من حيث هو مسؤولية اتجاه الذات والغير؛ فالوجودية نزعة إنسانية تتجذّر في الهم البشري من حيث مأساويته وكثافته، وتقوم على الإيمان بفاعلية الإنسان، وقدرته على امتلاك مصيره، والتحكم في تاريخه.

ولقد هيمن الفكر الوجودي على الثقافة الأوروبية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وأثر تأثيراً واسعاً في الأدب الروائي، وعبّر أصدق تعبير عن وضعية مجتمعات ذاقت مآسي وفظائع حروب مدمرة، فكان الإحساس بالغثيان والعبث الذي ترجمته روايات سارتر وكامو شعوراً جماعياً منتشراً، شكل خلفية مجتمعية ونفسية للمفاهيم والأفكار الوجودية فيما وراء مقوماتها الفلسفية.

ثانياً: التقليد الإبستمولوجي

تعني عبارة إبستمولوجيا البحث في مبادئ العلوم وأسسها وأهدافها وحدودها، على الرغم من أن هذه العبارة تستخدم عادة في سياق ضيق التفكير من داخل حقل العلوم، إلا أنها في الاستعمال الشائع اليوم تتجاوز هذا التحديد لتشمل مختلف الإشكالات التي يطرحها العلم في مستويات مختلفة، من بينها ما يتصل بنظام المعارف وتصنيفها، ومنها ما يتعلق بمنزلة الممارسة العلمية في التركيبة الثقافية الشاملة، أو علاقتها بالرهانات المجتمعية والأيديولوجية.

ولعل الإشكال الأساس الذي يطرحه الفكر الإبستمولوجي، هو ما يتصل بخاصية العلومية نفسها، أي طبيعة الممارسة العلمية من حيث الحقائق التي تصل إليها، والمناهج التي تستخدمها، والنتائج العملية التي تؤدي إليها.

فغني عن البيان، أن العلم التجريبي الحديث شكّل نموذج المعرفة الموضوعية اليقينية منذ نشأته في بداية العصور الحديثة، وتعزز هذا التوجه إثر التطور العلمي المذهل الذي شهدته العلوم الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية في القرن العشرين.

وقد تمحور الفكر العلمي حول إشكاليتين مترابطتين، هما: طبيعة الحقيقة العلمية وأثرها المعرفي والعقلي، وعلاقة العلم بالتقنية. ونلاحظ، في هذا السياق، أن الفكر الإبستمولوجي قد هيمنت عليه المقاييس الوضعية لفترة طويلة، قبل أن تتعرض هذه المقاييس لمراجعة جذرية في ضوء التحولات الجذرية التي عرفتها الممارسة العلمية نفسها في العقود الأخيرة.

وتعني عبارة «وضعية» بحسب تعريفها الأشمل: حصر الحقيقة والموضوعية في العلم التجريبي، وإخضاع كل المعارف لمقاييس الاختبار أو التحقق التجريبي، ومن ثم الإيمان بقدرة العلم على الوصول إلى كنه مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية.

وأول من استخدم عبارة «وضعية» الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)، الذي اعتبر أن نشأة العلوم التجريبية تعبر عن تغير جوهري في الفكر البشري، الذي انتقل تدريجيّاً من المرحلة اللاهوتية الدينية إلى المرحلة المتيافيزيقية

التجريدية، ليصل أخيراً إلى المرحلة الوضعية التي أبطلت ما قبلها.

ولقد شاعت هذه الأطروحة في الدوائر العلمية، وغدت الأساس النظري لمدرسة الوضعية المنطقية التي ظهرت في العشرينيات من القرن الماضي، واتخذت من المنطق الرياضي الجديد الذي بلوره برتراند راسل وفريج وفتغنشتاين منهجاً علمياً لإقصاء القضايا الميتافيزيقية، باعتبارها خالية من المعنى، مع حصر مهمة الفلسفة في التحليل المنطقي.

ويعكس ميثاق فيينا الصادر عام ١٩٢٩م عن مجموعة من العلماء والفلاسفة المحيطين بالعامل الألماني شليك (١٨٨٢ ـ ١٩٣٦)، الخلفية النظرية والمنهجية للفكر الوضعي الجديد بالانطلاق من فكرة وحدة العلم وتأسسه على مقياس الاختبار التجريبي، وقدرته على إعادة بناء المعارف الإنسانية والأفكار الفلسفية.

ويشكل كتاب الفيلسوف النمساوي فتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) «رسالة منطقية فلسفية»، الصادر عام ١٩٢١م بتقديم من الفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠)، التصور الأعمق للنهج الوضعي الجديد الذي يقوم على أفكار ثلاثة أساسية:

ـ تحديد مهمة الفلسفة بالنشاط التوضيحي للأفكار، من خلال التحليل المنطقي اللغوي للقضايا.

ـ إقصاء مفاهيم وتصورات الميتافيزيقا بصفتها مقولات خالية من المعنى.

ـ تحديد خاصية العلومية بمبدأ التحقق التجريبي.

وقد تعرضت التصورات الوضعية لنقدٍ جذري في الفكر الأبستمولوجي الجديد، الذي واكب التطورات التي حدثت في صلب الممارسة العلمية، وبعد نشوء الرياضيات الجديدة (الهندسات الإقليدية ورياضيات المجموعات)، وانهيار فيزياء نيوتن (إثر اكتشافات أنشتاين في نظريته المعروفة بالنسبية).

وهكذا برز تيار إبستمولوجي نقدي، من أبرز رموزه الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢)، والفيلسوف الإنكليزي كارل بوبر (١٩٠٤ ـ ١٩٩٤)، حيث بلور تصوراً جديداً لمفهوم العلومية وأنماط تشكلها، وطبيعة الحقائق التي تفضي إليها. ويقوم هذا التصور الجديد على مجموعة منطلقات من أبرزها:

ـ رفض التصور التجريبي المبسط للطبيعة، أي اعتبار التجربة العلمية امتداداً للخبرة العادية المألوفة، بل هي بحسب المقاربة الجديدة نفي لها وقطيعة معها، ذلك أن التجربة العلمية تجربة مبنية مصطنعة مسلحة بالأدوات والأجهزة، تحول الكيف إلى كم، والمحسوس إلى معقول، إعداداً لصياغة القانون.

ويقول باشلار في هذا السياق:

«فالفرق الجوهري بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، هو أن الأولى تمثل امتداداً للممارسة اليومية أو تغييراً مباشراً عنها، في حين ترفض الثانية ذلك».

ـ إعادة النظر في مفهوم الواقع الذي يتعامل معه العالم، أنه ليس الواقع الخفي الثاوي وراء الظواهر، الذي يكتشفه العالم

بفضل قراءته لكتاب الطبيعة المكتوب بحروف رياضية.

بل إن الواقع نفسه مبني؛ فالعالم لا يكتشف قوانين في الطبيعة، بل يبنيها من خلال تصرفه الإجرائي ـ النظري، أي من خلال منهجه الجامع بين المقاييس الرياضية ـ المنطقية والأدوات المخبرية.

فللمفاهيم والأفكار دور أساس في صياغة الظاهرة، بقدر ما أن الواقع المخبري يختلف نوعيّاً عن الواقع الموضوعي المفترض.

ـ إعادة النظر في مفهوم الحقيقة التي لم تعد تطابقاً بين القانون والظاهرة، أو كشفاً نهائيّاً عن نظام الطبيعة، بل إن هذه الحقيقة هي دوماً جزئية ومؤقتة، وخاضعة لمنطق التاريخ الذي يقوم على الانقطاعات والانفصالات. ويذهب بوبر إلى القول إن ما يميز النظرية العلمية هو قابليتها للتفنيد وليس لصحتها: «إن المنظومة لا تكون تجريبية أو علمية إلا إذا كان في إمكانها أن تخضع لفحوصٍ تجريبية. وفي هذه العبارات ما يومئ إلى أن قابلية التفنيد لاً قابلية التحقق، هي التي ينبغي أن تؤخذ معياراً للفصل.

وهكذا نخلص إلى القول إن الفكر الإبستمولوجي قد تحول تدريجيّاً من فكرة اليقين العلمي التي هيمنت على فلسفات العلوم طويلاً، إلى النظر إلى الممارسة العلمية، من حيث إنها ممارسة عقلية ـ تجريبية، لا تنشد الحقيقة ولا تتطابق مع الواقع، وإنما معيارها هو النجاعة، وهدفها هو بناء قوانين تمكن من التصرف في الطبيعة، من خلال صياغة واقع مخبري يلائم أدواتها في القياس والتجريب.

ثالثاً: ما بعد فكر الأنوار والحداثة

إذا كان فكر الأنوار لا يزال يمثل الأرضية النظرية والقيمية العميقة للفكر الغربي الحديث، إلا أنه تعرض في أسسه ومنطلقاته لمراجعة نقدية صارمة، تشكل اليوم الرهان المحوري في الدراسات الفلسفية والاجتماعية الغربية.

وقد اتخذت هذه المقاربة النقدية مسلكين: أحدهما في اتجاه ترميم مشروع الحداثة والتنوير من منطلقات ومفاهيم جديدة، في حين سار الآخر في اتجاه هدم وتقويض المشروع ذاته.

ويمثل المسلك الأول امتداداً للنقد الداخلي للحداثة، الذي بدأه الفيلسوف الألماني هيغل، وتعتبر مدرسة فرانكفورت الألمانية نموذجه الأبرز.

وأهم الرموز الأولى لهذه المدرسة هما الفيلسوفان المعروفان ماكس هوركهايمر (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣) وثيودور أدورنو (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩)، اللذان أصدرا عام ١٩٧٤م كتاباً أساسيّاً بعنوان **جدلية العقل**، يعبر عن توجه هذا التيار النقدي المتأثر بالمفاهيم الماركسية. بيد أن أهم ممثل اليوم للمدرسة في نسختها الجديدة، هو المفكر الألماني ذائع الصيت وغزير الإنتاج يورغن هابرماس (١٩٢٩)، الذي بقدر ما ينتقد العقلانية الحديثة القائمة على الشطط في الذاتية، ويرفض التصورات الوضعية للحقيقة العلمية، ويبين أن التقنية تحولت إلى أيديولوجيا قمعية، كما ينتقد الطبيعة الاستبدادية للدولة الليبرالية التي تخفي قساوتها خلف قناع الحرية والقانون، إلا أنه يرفض بالحدة نفسها فلسفات ما بعد الحداثة، التي يرى فيها نزعات مدمرة خطرة تؤدي إلى العدمية والضياع، ساعياً إلى تجديد

مشروع الحداثة والتنوير من منطلق فلسفته في التواصل التي تقوم على سبر الإمكانات التي توفرها اللغة في بناء عقلانية حوار وتعايش بين بني البشر.

أما المسلك الثاني فيستند إلى فكر الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) الذي يجمل مشروعه في قلب التقليد الفلسفي وتقويض الميتافيزيقا، وهدم كل الأسس التي قام عليها فكر الأنوار، خصوصاً المبدأ الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الغربية منذ أفلاطون حتى هيغل، وهو مبدأ تطابق العقل والوجود، أي ما عبرت عنه مقولة هيغل الشهيرة: «إن ما هو عقلي واقعي وما هو واقعي عقلي».

ففي مقابل التأسيس العقلي للأفكار والقيم، يذهب نيتشه إلى أن المفاهيم والمعارف والمعتقدات والقيم كافة ليست سوى أعراض لإرادة القوة التي هي الحقيقة الوحيدة، فهي بهذا المعنى تأويلات ومواقف تقويمية وليس لها مرجعية ذاتية.

ومن هنا يذهب نيتشه إلى القول: «إن أكبر خرافة تم إنشاؤها هي المعرفة»؛ ذلك أن الغرض من هذا الوهم هو تحديد كيف تم صنع الأشياء في ذاتها، بيد أن الأشياء في ذاتها لا توجد، فليست أفكارنا «سوى ظلال مشاعرنا، وهي دوماً أكثر غموضاً وفراغاً وبساطة منها».

فالمعارف والقيم لا تكون صحيحة أو صائبة، بل تقوم بحسب قوتها وضعفها، أي هل تعبر عن إرادة قوة عليا (كما هو شأن أخلاق السادة) أم عن إرادة قوة سفلى (كما هو شأن أخلاق العبيد)؟

فلا إرادة سوى إرادة الحياة التي هي إرادة سلطة وقوة، أما

الأخلاق والقيم العليا فهي إرادة عدم ونفي للحياة، ومن هنا صيحة نيتشه: «إن أحكام القيمة لديكم ونظرياتكم حول الخير والشر ليست سوى وسائل لممارسة السلطة».

أما مهمة الفلسفة فقد تحولت لدى نيتشه من بناء الأفكار واستكناه الوجود عقليّاً، إلى مبحث تشخيصي نقدي للمفاهيم والقيم، أطلق عليه عبارة «جينالوجيا» التي تعني حرفيّاً البحث عن الأصل والفصل، وتدل في فلسفة نيتشه حسب عباراته على «نقد القيم الأخلاقية ووضعها موضع سؤال، ولأجل ذلك من الضروري أن نعرف الظروف والأوساط التي أنشأتها، والتي احتضنت نموها وتبدلها... إنها معرفة لا نظير لها حتى الآن، بل لا أحد يبحث عنها». ويجدد نيتشه مهام المنهج الجينالوجي الذي يطلق عليها أيضاً «فلسفة المطرقة» (أي فلسفة الهدم) في:

- رفض كل التصورات القبلية.
- ضبط العلاقة بين التفكير وشروطه الخارجية (الموقف من الحياة).
- رفض التفكير المنطقي باعتباره غطاءً لروابط القوة.
- فهم إرادة المعرفة على أنها إرادة قوة.

إن هذه الأفكار التي تعج بها كتابات نيتشه العنيفة والسجالية غدا لها الأثر المكين في التفكير الأوروبي المعاصر خلال العقود الأربعة الأخيرة، وقد ولدت حواراً حاداً وكثيفاً داخل الساحة الفكرية لمَّا ينقطع بعد.

وعلى الرغم من أن الفيلسوف الألماني الكبير مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) ينكر انتسابه إلى التقليد النيتشوي، إلا أنه من

البيِّن أن مشروعه الفلسفي يلتقي مع نيتشه في الهدف الأساس الذي هو هدم الميتافيزيقا ونقد التقليد الفلسفي الحديث والخروج من مرجعية الأنوار.

فبالنسبة إليه لم تنجح الميتافيزيقا منذ أفلاطون حتى هيغل في تعقل الوجود وفهمه، بل إنها تناسته ولم تطرح سؤاله الحقيقي، وتضاعف هذا النسيان في العصور الحديثة؛ نتيجة لطغيان مفهوم الذاتية الذي يكرس التصور الإجرائي الأداتي للعقل (أي الفكر من حيث هو أداة)، في حين تحولت العلاقة بالطبيعة إلى علاقة تعنيف وسيطرة وامتلاك، وغدا الوجود مختزلاً في المدى القابل للقياس والترويض، أي أصبح مجرد مخزن للطاقة.

ومن ثَم يذهب هايدغر إلى القول: «إن العلم الحديث لا يفكر»، بل إنه يقضي على العلاقة الحميمة بالوجود، ويحول دون إمكانات معاشرته الروحية، وليست العقلانية الحديثة بالنسبة إليه سوى تعبير عن الروح التقنية التي هي في عمقها رؤية اختزالية تقزيمية للوجود.

ومن الواضح أن فكر ما بعد الحداثة قد اتجه، في الغالب، أحد الاتجاهين النتشوي المركز على ضبط علاقة المعرفة بالسلطة بالانطلاق من نهج تأويلي تاريخي ـ لغوي، وهايدغري في حوار نقدي متواصل مع تاريخ الفلسفة من منظور فكر الاختلاق في مقابل المقاييس العقلانية والإنسانية الحديثة.

وأبرز ممثل للاتجاه النيتشوي في الفكر الأوروبي المعاصر هو الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) الذي يتمحور مشروعه حول رصد العلاقة الوثيقة بين إرادة الحقيقة وإرادة

السلطة، من خلال التحليل التاريخي للنصوص والممارسات.

فالفلسفة بالنسبة إليه هي «استراتيجية»، وليست كشفاً عن الحقائق أو الوقائع، إنها تتمثل في إخضاع الأفكار والممارسات إلى الصياغة الإشكالية الدائمة، وذلك ما يوضحه بقوله: «أرى أن العمل الذي يجب القيام به، هو عمل الأشكلة وإعادة الأشكلة دوماً. . . ليس عمل الفكر أن يبين الشر الذي قد يكون ثاوياً سرّاً في كل ما هو موجود، بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في كل ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال».

إن هذا المنهج هو الذي سمح له برصد المركب المعرفي ـ السلطوي للحداثة في الخطابات والممارسات العقوبية والسلطوية ونظام الرغبات.

وإلى التقليد النتشوي ينتمي أيضاً الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (١٩٢٥ ـ ١٩٩٥) الذي كتب كتابين مهمين حول نيتشه، وطبق منهجه في قراءاته لتاريخ الفلسفة، وفي مقاربته النقدية لعلاقة السلطة بالحقيقة والرغبة.

أما التقليد الهايدغري فيمثله اليوم المفكر الفرنسي المشهور جاك دريدا (١٩٣٠ ـ)، الذي يعتبر الرمز الأساس لفكر الاختلاف، ويذهب في أعماله الغزيرة إلى نقد ما يدعوه بمركزية اللوغوس، أي أولوية النطق على الكتابة، والاعتقاد بأن الصوت يتوسط بين العقل الإنساني والواقع المتعالي، وتلك هي المصادرة التي تقوم عليها الميتافيزيقا، ويسعى دريدا إلى تقويضها من خلال منهجه الذي يطلق عليه عبارة «التفكيك».

ولمنهج التفكيك اليوم تأثير واسع في الآداب والعلوم

الإنسانية، ويتمثل في هدم أحادية المعنى والقول بتعدد إمكانات القراءة، وإن النص لا يحيل إلى دلالة واحدة، بل هو حمال أوجه وليس له مرجعية في ذاته، بل يتداخل مع غيره من النصوص بحيث يتسنى القول إن لا مؤلف له.

يبقى السؤال مطروحاً: هل تشكل تيارات ما بعد الحداثة بديلاً عن فكر الأنوار والتحديث؟ وهل استطاعت أن تهدم هذه التركة الثرية، بل هل تمكنت بالفعل من القطيعة معها؟ ألا تكون في راديكاليتها النقدية نفسها مظهراً من مظاهر النزوع النقدي التنويري ودليلاً على ديناميّته؟

المراجع

١ ـ العربية

● انظر لهيغل:

علم ظهور العقل. ترجمة مصطفى صفوان. بيروت: دار الطليعة، [د. ت.].

مختارات (نصوص مترجمة من مختلف كتبه). ترجمة إلياس مرقص. بيروت: دار الفلسفة، ١٩٧٨.

العقل التاريخي. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٤.

أصول فلسفة الحق. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣.

انظر أيضاً:

فصل «هيغل» في: عبد الرحمن بدوي. **الموسوعة الفلسفية**. ص ٥٧٠ ـ ٥٩٧.

ماركوز، هربرت. **نظرية الوجود عند هيغل**. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٠.

إبراهيم، زكريا. **هيغل أو المثالية المطلقة**. القاهرة: مكتب مصر، ١٩٧٩.

● انظر لماركس:

رأس المال. ترجمة محمد عيتاني. بيروت: مكتبة المعارف، [د. ت.].

الإيديولوجيا الألمانية. ترجمة فؤاد أيوب دمشق: دار دمشق، [د. ت.].

ماركس/ إنجلز: **بيان الحزب الشيوعي**. موسكو: دار التقدم، [د. ت.].

ماركس/ إنجلز: **لينين**: **المادية التاريخية**. دمشق: مكتبة الزهراء الحديثة، ١٩٧٥.

انظر مثلاً:

بوليتزر، جورج. **المبادئ الأساسية في الفلسفة**. ترجمة عمر الشارني. ط ٢. تونس: دار المعرفة، ٢٠٠٣.

غرامشي، أنطونيو. **قضايا المادية التاريخية**. ترجمة فواز طرابلسي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١.

«الماركسية.» في كتاب: فتحي التريكي. **قراءات في فلسفة التنوع**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٨. ص ٧٩ ـ ١٢١.

الهنا، غانم. «الوجودية.» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨. ص ١٥٠٤ ـ ١٥١٧.

العربي، لطفي. **مدخل إلى الإبستمولوجيا**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.

الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى فلسفة العلوم** (جزآن). بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

راسل، برتراند. **النظرة العلمية**. القاهرة: مكتبة الأنجلو ـ مصرية، ١٩٥٦.

ريشنباخ، هانز. **نشأة الفلسفة العلمية**. ترجمة فؤاد زكريا. [د. م.]: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨.

وقيدي، محمد. **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**. الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٤.

طاهر، علاء. **مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماز**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢.

انظر مثلاً:

المسيري، عبد الوهاب وفتحي التريكي. **الحداثة ما بعد الحداثة**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣.

الشيخ، محمد. **المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

بنعبد العالي، عبد السلام. **الميتافزيقا والعلم والإيديولوجيا**. [د. م.]: الشركة المغربية للناشرين؛ دار الطليعة، ١٩٨١.

أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩١.

٢ ـ الأجنبية

حول هيغل:

Inwood, M. J. *Hegel*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Kojeve, Alexander. *Introduction to the Reading of Hegel*. New York: Basic Books, 1969.

حول ماركس:

McLellan, D. *The Thought of Karl Marx*. 1971.

MecLellan, D. *Marx*. [n. p.]: Fontana Modern Masters, 1975.

حول الوجودية :

Barrett, William. *What is Existentialism?*. New York: Grove Press, 1964.

حول الفكر العلمي :

Hempel, Cart G. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press, 1965.

Sellars, Wilfried. *Science and Metaphysics*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1968.

حول نيتشه :

Bataille, Georges. *On Nietzsche*. [London]: Athlone Press, 1992.

Schacht, Richard. *Nietzsche*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1983.

حول هايدغر :

Inwood, Michael. *Heidegger*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Collins, Jeff and Howard Selina. *Introducing Heidegger*. New York: Totem Books, 1998.

حول فكر ما بعد الحداثة :

Taylor, Victor E. and Charles E. Winquist (eds.). *Encyclopedia of Postmodernism*. New York: Routledge, 2000.

Levy, Neil. *Being up to-Date*. New York: Peter Lang Publishing, 2001.

الفصل الرابع

المجتمع المدني

سعيد بنسعيد العلوي(*)

تمهيد

كثُر تداول لفظ «المجتمع المدني» في العالم العربي منذ العقدين الأخيرين من القرن المنصرم. وطفقت الأذن تلقى عبارات لم تكن مألوفة لديها قبل ذلك: منظمات أو مؤسسات المجتمع المدني، العمل الجمعوي، النشطاء في مجال حقوق الإنسان، وما إلى ذلك من التعابير المماثلة. قد يصح القول أيضاً إن الناس، في البلاد العربية، أخذوا يألفون حضور ممثلي هذه الأنشطة والفاعليات المختلفة (أو من يرون أنفسهم معنيين بها أكثر من غيرهم) في العديد من الاحتفالات الشعبية والتظاهرات الاجتماعية، بل الرسمية أحياناً. لم تعُد هذه الأنشطة، المختلفة والمتنامية في اطراد مستمر، مقتصرة على الأنشطة الاجتماعية المحض (رعاية الطفل أو المرأة أو

(*) الأمين العام المساعد لمركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات ـ المغرب.

المرضى أو المعاقين...)، ولم تعُد أنشطة تتصل بالحِرَف والمهن المختلفة وبمقتضياتها في الوجود الاجتماعي، بل إنها أصبحت منظمات تتوق إلى مجاوزة هذا المجالات الاجتماعية والمهنية كلها نحو أشكال من الحضور القوي والفاعل الذي يُضاهي عمل الهيئات السياسية والمنظمات النقابية ومؤسسات الدولة الرسمية. أضف إلى ذلك أن تقارير الصحافة، في أغلب البلاد العربية، بما في ذلك نشرات الأخبار المسموعة والمرئية أحياناً كثيرة أصبحت كلها تتحدث عن «المجتمع المدني» وفاعلياته بالكيفية ذاتها التي تتحدث بها عن الأحزاب السياسية من جهة أولى، وممثلي مؤسسات الدولة من جهة ثانية، الأمر الذي يوحي بوجود توافق عام، صريح أو ضمني، على حضور «المجتمع المدني»، فالمشهد العام للوجود الاجتماعي لا يكون عاماً إلا متى كان لذلك المجتمع وجود وحيوية وفعل في الحياة العامة.

يمكن الكلام عن ظاهرة جديدة، لم تكن مألوفة قبل ربع قرن من الزمان أو أكثر قليلاً، هي ظاهرة «المجتمع المدني». إنها ظاهرة تتوافر لها الشروط المعرفية كلها الملازمة لظهور حدث جديد، واستمراره في الوجود، وقابليته للفحص والمراقبة العلميين. نحن نعلم أنه كلما ظهرت في وجود علمي أو اجتماعي ما ظاهرة جديدة فإنه يلزم في التعبير عنها، من حيث جِدّتها، اختيار أو ابتكار مصطلح جديد أو مفهوم علمي أو تصوّر (Concept) يكون في الوقت ذاته مصطلحاً دقيقاً، وحاملاً لمضامين جديدة، ومعبّراً عنها بكيفية دقيقة. هل الشأن كذلك في الحديث عن المجتمع المدني في العالم العربي؟ هل يمتلك «المجتمع المدني» شرعية كاملة في الوجود في العالم العربي،

أم أن الأمر لا يعدو كَونه محض حديث عن «المجتمع»، وأن الحامل على إضافة نعت «المدني» إنما هو مجرد تقليد لواقع غريب عن الوجود العربي، وموجود في ظروف اجتماعية وتاريخية مخالفة لوجوده، وأن التعبير لا يعدو، في نهاية المطاف، كونه حذلقة لفظية لا تعكس وجوداً فعلياً، ولا تعبّر عن حقيقة اجتماعية ولا عن واقع قابل للدرس والتحليل؟

لا شكّ في أن السؤالين وجيهان، وأن الإجابة عنهما ضرورة لنا من أجل تمثُّل معنى المجتمع المدني أولاً، ومن أجل تعميق وتحسين معرفتنا بالواقع الاجتماعي العربي اليوم، وبالتالي فلا مندوحة لنا، متى أردنا أن نكون أصحاب رأي يصدر عن دراية وبصيرة، من طرحهما ومحاولة الإجابة عنهما. لكننا نرى، من جهة الضرورة العلمية، أن نمهد لتلك الإجابة بجملة وقفات تمهيدية. وقفة **أولى** نستحضر فيها نشأة مفهوم «المجتمع المدني» وتاريخه كما ظهرا وتطوّرا في المجتمع والتاريخ في الغرب الأوروبي بخاصة. ووقفة **ثانية** نعرض فيها مسيرة المجتمع المدني وتطوّره في ذلك الغرب (باعتبار الغرب أرض نشأة المفهوم وتطوّره) في الصلة الموجودة بين الدولة والمجتمع. ثم لا مندوحة لنا من وقفة **ثالثة** نفردها للنظر في صورة المجتمع المدني وعمله، في البلاد الأوروبية والأمريكية من جانب، وفي بلدان المعسكر الاشتراكي من جانب ثانٍ، في الفترة التي تواضع الناس على نعتها بفترة الحرب الباردة أو الحرب الأيديولوجية بين المعسكرين المذكورين. وإذا فرغنا من هذه التمهيدات استكملنا مادة الاستعلام التاريخي الضروري، في موضوع مثل موضوعنا، ومادة المعرفة العلمية الواجبة والضرورية لذلك.

تحملنا طبيعة الحديث عن المجتمع المدني، باعتبارنا طلاب معرفة من جهة أولى، وأهل بيت يعنيهم أمر المجتمع المدني في العالم العربي من جهة ثانية، على معالجة العناصر الآتية:

- مفهوم المجتمع المدني: الميلاد والنشأة.
- المجتمع المدني والدولة.
- المجتمع المدني والصراع الأيديولوجي.
- المجتمع المدني في العالم العربي.
- مستقبل المجتمع المدني في العالم العربي.

أولاً: مفهوم المجتمع المدني: الميلاد والنشأة

بدأ مفهوم «المجتمع المدني» يطفو على الساحة الفكرية في الغرب الأوروبي منذ الكتابات الفلسفية السياسية لمفكري القرن الثامن عشر بخاصة، وعند عدد من كبار فلاسفة القرن السابق عليه بعامة. وهذا اللفظ الذي كان جديداً على الأُذن الغربية في الفترة التاريخية التي نشير إليها ـ بل إنه لم يكن يخلو من غرابة لأسباب سنحاول تبيينها في الفقرات اللاحقة ـ كان يعكس في الواقع حركية جديدة في المجتمع الغربي، ويؤشر إلى جراثيم تحوّل جديد في مستوى التصوّرات السياسية، وإدراك وظيفة الدولة ومعناها. إن هذه الفترة التي نحيل إليها (نهايات القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر) تعني احتدام الصراع السياسي والأيديولوجي الذي أخذ في الظهور والقوة قرناً من الزمان قبل ذلك، فمن جهة أولى نجد هنالك القوى «التقليدية»

التي ظلت مالكة لزمام السلطتين السياسية والاقتصادية، في سيطرة مطلقة، قروناً عديدة. ومن جهة ثانية نرى تكوّن وبروز قوى اجتماعية «جديدة» تمتلك وسائل جديدة من السلطة الاقتصادية، الناجعة والقوية، خلقت منها طبقة اجتماعية تنافس القوى «التقليدية»، بل تحيلها إلى هامش النفوذ الفعلي، أو تكاد تكون كذلك. تتمثل القوى الأولى (التقليدية أو «القديمة»)، كما نعلم، في طبقة النبلاء وكبار مالكي الأرض، الوسيلة الأساس، إن لم تكن الوحيدة، من وسائل الإنتاج المادي طيلة العصور الوسطى، بمراحلها المختلفة وإلى غاية «عصر النهضة» (أي بداية القرن السادس عشر) وهذا من جانب، ثم في الملوك وسلطتهم المُطلقة من جانب آخر، وفي القوى الدينية (ممثلة في البابا وكبار رجال الكنيسة) وهذا من جانب ثالث. ومن جهة ثالثة نلاحظ انبثاق هذه القوة الاجتماعية والاقتصادية «الجديدة» ممثلة في سكان المدن (Les Bourg) ومن ثمّ طبقة «البرجوازية» أو «البرجوازيون»؛ أي سكان تلك المدن الجديدة. كانت هذه القوة الجديدة الصاعدة في مدّ قوى تستمد أسباب الغنى من التجارة، أولاً وأساساً، تجارة تتجاوز العالم الأوروبي لتمتد، وكما هو معلوم كذلك، إلى أقصى القارة الأفريقية، وإلى البلاد المتنامية من جنوب شرق آسيا، ولكي ترتبط تاريخياً باكتشاف العالم الجديد. وهكذا، ومتى حاولنا تقليص الصورة العامة للتقابل والصراع بين القوة التقليدية أو «القديمة» وما تقول عنه إنه القوة «الصاعدة» أو «الجديدة»، فإن بالإمكان أن نتحدّث مع المؤرخين عن تقابل وصراع بين نظام من الوجود الاجتماعي والاقتصادي، ومن ثم السياسي «قديم»، ونظام آخر مناقض له «جديد». وقد يكون من المفيد لنا، من أجل حسن الفهم، أن

نفرد فقرة لتبيّن معنى كل من هذه النظامين: القديم والجديد، وكذلك دلالة الصراع بينهما.

ـ النظام القديم والنظام الجديد

يعني «النظام القديم» ذلك النمط من العلاقات الاجتماعية، وكذلك النظام السياسي الذي يحكم تلك العلاقات، ويضمن لها صفة الاستقرار والاستمرار؛ أي يحفظها من التغيّر، ويُبعد عنها العناصر الكفيلة بالتشويش عليها أو القضاء عليها كلّياً، بالعمل على إحلال نمط آخر «جديد» من العلاقات الاجتماعية ومن نظام الحكم. إذاً، فإن «القديم» لا يكون كذلك إلا في أعين قوى اجتماعية وسياسية ترى فيه خصماً ضعيفاً، فتعمل على إزاحته بُغية الحلول محله. والحق أن هذا الوصف العام، المقبول في التصوّر، كان ينطبق كلياً على واقع عدد من الدول في أوروبا الغربية، وفي فرنسا قبيل الثورة الفرنسية الشهيرة بخاصة. كذلك نجد خصوم الملكية المطلقة، وطبقة النبلاء وكبار رجال الكنيسة يتحدثون بالضبط عن «النظام القديم» (L'Ancien régime)، يذكر المؤرخ الفرنسي ألبرت سبول في كتابه عن الثورة الفرنسية أن بنية «النظام القديم» في فرنسا كانت غاية في البساطة، تستند إلى قسمة ثلاثية قوامها «أولئك الذين يتعبدون، وأولئك الذين يحاربون، وأولئك الذين يشتغلون من أجل إطعام الآخرين». والإشارة إلى ذلك، كما ألمحنا أعلاه، إلى كبار رجال الدين من جانب أول، وطبقة النبلاء (الأرستقراطية) من جانب ثانٍ، ثم إلى العامة (الشعب) من جانب ثالث. ومتى بحثنا في السند الأيديولوجي الذي كان يدعم هذا النمط من العلاقات الاجتماعية، ويحل السلطة السياسية في حال تمكّنها من الحفاظ

على ذلك النظام، وجدنا الجواب في التقسيم الذي يقضي بوجود سلطة روحية من جانب (السلطة الكنسية بنظامها الهرمي التراتبي) والسلطة الزمنية من جانب آخر (السلطة الملكية المطلقة القائمة على مبدأ «الحق الإلهي»، أو «الحق المقدّس» للملوك). وهذه السلطة الأخيرة هي التي كانت يُعبر عنها بالعقيدة «الثيوقراطية» التي يرجع تشريعها والتأصيل لها عقائدياً إلى البابا غريغوار السابع.

تشرّع هذه النظرية لسلطة الكنيسة وسلطان البابا، فتقول عن البابا إنه «الإنسان الوحيد الذي يمكن للأمراء تقبيل قدميه». كما نقرأ في الفصل الثاني عشر من «العقيدة الثيوقراطية» كذلك أن البابا «يسمح له أن يطيح بالأباطرة من عروشهم»، ونقرأ في الفصل الثامن عشر أن «كلمة البابا لا يمكن أن يقوّمها إنسان آخر في حين أن للبابا أن يبدي النظر في الأحكام الصادرة عن البشر الآخرين». وفي الفصل التاسع عشر من تلك العقيدة أن البابا «لا يمكن أن يكون موضع محاسبة من أي كان».

في مقابل قدسية البابا، أو استمداداً من تلك القدسية، وبمباركة منها بالأحرى (أو لنقل أيضاً في توافق ضمني على تقسيم السلطة وتوزيع العمل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية)، يتمتع الملك بحق مقدس هو ذاك الذي تُصيغُه وتُعبّر عنه نظرية «الحق الإلهي». هذه النظرية الأخيرة تقوم على أركان أربعة أساسية نرى من المفيد لموضوعنا أن نقف عندها كما يصوغها المؤرخ الفرنسي المعروف بوسويه (Bossuet) ونوردها، مختصرة على النحو الآتي:

أ ـ سلطة الملوك، بموجب الحق الإلهي «سلطة مقدّسة، إذ

الملوك هم خلفاء الله في الأرض، وعن طريقهم يدير الإله شؤون ملكوته (. . .) ولذلك لم يكن العرش الملكي عرشاً ملكياً وكفى، بل كان عرش الملك هو عرش الإله ذاته».

ب ـ الركن الثاني من أركان الحق الإلهي للملوك هو ذاك الذي تكون السلطة الملكية بموجبه سلطة أبوية. يقول بوسويه: «إذ الملوك يحلون محل الله الذي هو الأب الحقيقي للجنس البشري (. . .) وإذا كانت الفكرة الأولى التي يمتلكها المرء عن القوة هي القوة الأبوية (. . .) منذ كان الملوك على غرار الآباء».

ج ـ الركن الثالث من أركان النظرية ينتج، طبيعياً ومنطقياً، من الركنين المتقدمين، وهو أن السلطة الملكية، إذا كانت مقدّسة من جانب أول، وأبوية من جانب ثان، فإنها تكون سلطة مطلقة، «فليس للملك أن يقدم تبريراً لما يأمر به (. . .) إذ بغير هذه السلطة المطلقة يكون عاجزاً عن فعل الخير وعن المعاقبة على الشر. وينبغي لسلطته أن تكون من القوة بحيث إنه ليس لأحد أن يأمل في الإفلات من قبضته».

د ـ الركن الرابع، وهو بدوره استنتاج منطقي مما تقدّم، أن السلطة المطلقة الأبوية والمقدّسة هذه ليس لها أن تكون موضع اعتراض أو تذمّر. ومتى فرضنا أن الملوك ظهر منهم تعسف بالرعية، وأمر بما يفوق طاقتها، فإنه ليس لتلك الرعية «أن تعترض على عنف الأمراء إلا أن يكون الاعتراض في شكاوى ملؤها الاحترام والتعظيم، في غير فتنة ولا شغب».

الحق أننا، متى أمعنّا النظر في مدلول نظرية «الحق الإلهي»، وفي الصلة التي تقوم بين هذه النظرية والسلطة

«الروحية» ممثلة بالكنيسة وتراتبها الهرمي، ومتى تأملنا في بنية «النظام القديم» على النحو الذي يوضحه سبول وغيره، فنحن ننتهي إلى التقرير بوجود مماثلة كاملة بين تلك النظرية وهذا النظام «القديم». كما إننا ننتهي، من جهة أخرى، إلى إدراك الأسباب التي تجعل القوى الاجتماعية القوية والصاعدة في الغرب الأوروبي، تلك التي سينتهي بها الأمر إلى إعلان الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩، مثلما خاضت الحرب الأهلية العنيفة والطويلة في بريطانيا قرابة القرن من الزمان قبل ذلك، وتمكّنت من السيطرة والانتصار في هولندا في نهاية القرن السابع عشر، إدراك الأسباب التي جعلت هذه القوى معارضة للنظام «القديم» ومحاربة له: بالفكرة السياسية، والنظرية الفلسفية، وبسلاح القوة الاقتصادية التي مكّنتها من سيطرتها على التجارة الدولية ومسالكها.

يمكن الفهم، إذاً، كيف أن النظام «القديم»، إذا بلغ درجة عالية من الضعف، بعدما عرف درجة عالية من الغلبة والانتصار، سيؤول به الأمر إلى تجرّع مرارة الخيبة والاستسلام إلى الهزيمة التي ألحقها به النظام «الجديد».

ميلاد هذا النظام «الجديد» مواكب لميلاد «المجتمع المدني»، وفي التعرف إلى بنية هذا النظام وشرائطه نتمكن من إدراك بنية «المجتمع المدني» والأساس المعرفي والأيديولوجي الذي ينهض عليه. ذلك ما نحاول تبيّنه في القسم الموالي، إذ نفرده للحديث عن المجتمع المدني في صلته بالدولة، لكن فهمنا لتلك الصلة يلزمنا أن نبحث في الأسس التي تشرّع لتلك العلاقة، وفي مجال عمل كلٍّ من الدولة والمجتمع.

ثانياً: المجتمع المدني والدولة

تقوم نظرية «الحق الإلهي» كما رأينا، على مكوّنات أساس تدعمها، وبموجب تلك المكوّنات فإنّ السلطة الملكية تكون مطلقة وأبوية ومقدسة. وإذا كان دعاة «النظام الجديد» يناضلون من أجل اجتثاث المكوّنات الثلاثة المذكورة آنفاً، فإنّ ذلك النضال كان يقوم، تحديداً، على الدفاع عن الرأي الذي يقضي بأن السلطة السياسية ليس لها أن تكون مقدّسة، ولا أبوية، ولا مطلقة. السلطة السياسية شأن بشري يرجع إلى الإنسان باعتباره فرداً، عاقلاً، متمتعاً بالحرية ومالكاً القدرة على الاختيار. وحيث هي كذلك، فهي أبعد ما تكون عن الصفة الأبوية، لأن الأفراد الأحرار والعقلاء الذين يضمنهم وجود اجتماعي وسياسي واضح ليسوا أبناء من جانب وآباء من جانب آخر، وإنما هم جميعهم مواطنون. وحيث إن السلطة السياسية شأن يرجع إلى الإنسان والعقل والحرية، وفعل يقوم بين «مواطنين» يختارون ويقرّرون بمحض إرادتهم فإنّ من العبث أن يسمح شخص ما لنفسه بالقول إن سلطته تكون مطلقة، والحال أنها مقيّدة: تقيّدها الإرادة البشرية، والحرية في الاختيار، والمساواة بين مكوّنات الأفراد الذين يحتكمون إلى السلطة السياسية ويختارونها.

الحق أن هذه الآراء، في اجتماعها، تؤول إلى إقرار نظرية سياسية «جديدة»، نظرية تقوم بإلغاء نظرية الحق الإلهي، وتشرّع للروابط السياسية والاجتماعية كما يفرضها الواقع الجديد، واقع ظهور قوى اجتماعية واقتصادية جديدة، وواقع ضعف السلطة الملكية المطلقة، وواقع قصور الكنيسة في أن تستمر بوصفها السلطة «الروحية» الوحيدة والمطلقة في مقابل سلطة مطلقة

أخرى هي تلك التي يسندها ويشرّع لها دعاة الحق المقدس للملوك (المطلق) أو أنصار نظرية «الحق الإلهي».

الحق أن القيم الجديدة التي يحملها أنصار «النظام الجديد»، أو قل إن القيم الجديدة المنتصرة في المعركة التي عرفها الغرب الأوروبي بين الأرستقراطية وحلفائها من جانب، والبرجوازية والقوى الاجتماعية الموالية لها من جانب آخر، كان قد نتج منها ظهور مفاهيم جديدة يقوم بينها تآلف وانسجام، وتشكّل حقلاً دلالياً متناسقاً: المواطن، العقل، الاتفاق، الإرادة... مفاهيم يلزمنا أن نقف عند كل منها وقفة قصيرة طلباً للفهم، وتهيُّؤاً لفهم نظرية «التعاقد الاجتماعي»، أساس «النظام الجديد» ولحمته، والفكرة التي تعيّن، في درجة عالية من الوضوح، دلالة كل من المجتمع والدولة في الوقت الذي ترسم فيه العلامات الفاصلة التي تفسر العلاقة التي تقوم بين كل منهما ـ وكذلك تحدّد كل طرف، ومجال نفوذه.

ظهر مفهوم «المواطن»، أول ما ظهر، عند اليونان ـ كما هو معلوم ـ وعاد الحديث عنه في كتابات فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأخصهم باروخ سبينوزا الهولندي، والبريطانيان جون لوك وتوماس هوبس، والسويسري الفرنسي جان جاك روسو، والفرنسي مونتسكيو. لكن هناك فرقاً شاسعاً بين المعنيين اللذين يكتسبهما اللفظ الواحد (المواطن) عند القدماء من جهة، وعند المحدثين من جهة أخرى.

يشكّل المواطنون في المدينة اليونانية في القرون الخامس والرابع والثالث قبل الميلاد، فئة اجتماعية بجانب فئة الأجانب من جهة، وفئة العبيد من جهة أخرى. الأجانب أقلية، ونظام

المدينة اليونانية كان يحافظ للأجانب على صفتهم تلك، حتى وإن عاشوا في أثينا أو إسبرطة عقوداً عديدة. أما العبيد فكانوا يشكلون القاعدة العريضة من السكان، إذ كان يبلغ عدد العبيد، في المتوسط، عشرة في كل بيت. وهم الذين يقومون بالأعمال الفلاحية، أساس الإنتاج المادي، وكذلك بالخدمات المختلفة، ولذلك كان المجتمع اليوناني، حقاً، مجتمعاً عبودياً.

أما في المجتمع الفرنسي أو الهولندي أو البريطاني فكان أمرٌ آخر عقب الحروب الأهلية والثورات التي عرفتها مختلف هذه البلاد. ذلك أن القسمة الثلاثية التي رأينا المؤرخ ألبرت سبول يتحدث عنها في القسم السابق لم تعد مقبولة، بل إن الواقع الجديد فرض مساواة تامة بين الأفراد كافة في المجتمع الواحد. هؤلاء الأفراد الذين يتمتعون بصفات الحرية، والقدرة على التقرير في الشؤون العامة والمشاركة فيها، والذين يحتكمون إلى العقل باعتباره «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، كما يقول الفيلسوف الفرنسي ديكارت. . . هؤلاء الأفراد هم «المواطنون». وشتان بين أشخاص لهم هذه الصفات. . . التي نتحدث عنها، و«الرعية» التي تتحدث عنها نظرية الحق الإلهي. المواطن، كما يقول عنه الفيلسوف الهولندي سبينوزا، ليس ابناً ولا عبداً. ومعنى ذلك أنه، إذ يطيع القوانين، فهو لا يفعل ذلك امتثالاً لسلطة السيد وخوفاً منه، مع أن الطاعة تلك تكون بعيدة من مصلحته، بل مخالفة لها. كما إن طاعته لا تماثل طاعة الابن لأبيه باعتبار أن هذا الأخير يقدّر حيث تكون مصلحة الأول، ويحمله حبّه له على إرغامه على الطاعة من أجل مصلحته. طاعة المواطن للقانون هي طاعة لأمر شارك في تقريره؛ وهو تعبير عن الحرية، وانصياع إلى أمر العقل، وتعبير عنه.

نرى، إذاً، كيف يتآخى مفهوم «المواطن» في الفكر الفلسفي السياسي الحديث مع مفاهيم الحرية والإرادة والعقل، مثلما يعبّر ـ في الوقت ذاته ـ عن النمط الجديد من العلاقات التي تقوم بين أفراد عقلاء تربط بينهم جملة من المصالح المشتركة، فتحملهم على الاحتكام إلى سلطة عُليا ليس لها، بدورها، لا صفة الإطلاق ولا القدسية ولا الأبوية. الحق أننا، إذ نتحدث بهذه الكيفية، فنحن نقوم بتعريف ضمني لمعنى «المجتمع» على النحو الذي أخذ يظهر به ويتطوّر في الوجود التاريخي والاجتماعي في الغرب الأوروبي. كما إننا، إذ نصف السلطة التي يكون الخضوع لها بنعوت تُقصي عنها معاني القدسية والأبوية والإطلاق، وتجعلها مجال اتفاق وتقرير إرادي مشترك، فنحن نقوم، في الوقت ذاته، بتعريف ضمني لمعنى «الدولة» على النحو الذي أخذت تظهر به في الفكر السياسي والفلسفي منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتظهر في صورتها الأخيرة التي يفرغها فيه الفقه الدستوري المعاصر.

التقرير الإرادي والاتفاق والاحتكام إلى ضوابط يُقررها العقل ويختارها الإنسان باعتباره فرداً، عاقلاً، حراً، يدخل مع الآخرين في علاقات محدّدة، ويعيشون في مجال محدّد ترسمه جملة من المصالح المشتركة والروابط الموضوعية والثقافية، وبالتالي الإنسان باعتباره «مواطناً» ـ هذا التقرير الإرادي (التعبير عن الإرادة الحرة) هو الذي كان فلاسفة الفكر السياسي، في هذه المرحلة التاريخية التي نتحدث عنها، يقصدونه بالحديث عن «التعاقد الاجتماعي».

التعاقد اتفاق بين طرفين أو جهتين على احترام جملة مبادئ، أو أَوفاق، يتم الإعلان عنها وتسطيرها. والتعاقد الاجتماعي يدخل

في هذا المعنى: إنه اتفاق بين جهتين، داخل وجود اجتماعي معيّن، على التنازل عن شيء في مقابل الحصول على شيء. تنازل من الجماعة المتعاقدة لشخص أو مجموعة تعهد إليها بتسيير أمورها العامة في مقابل الحصول على الأمن والتمتع بممارسة الحرية الحق وسيادة القانون والاحتكام إلى العقل. التعاقد ليس حالاً طبيعياً عند البشر، بل العكس هو الصحيح، فسمة العقد الاجتماعي هي «الاتفاق» وليس «الوفاق». وبين الأمرين اختلاف: فأما الأول فهو اصطناعي، إرادي. والثاني طبيعي وتلقائي. الاتفاق تنازل من كل فرد من أفراد الجماعة المتعاقدة عن الأنانية والرغبات الطبيعية في السيطرة والاستئثار بالخيرات والانصراف عن الغير. إنه نضال أو جهاد ضد الذات، ضد الطبيعة البشرية وقد أُسلمت إلى غرائزها. التعاقد الاجتماعي اتفاق إرادي تتوافر له شروط الصحة القانونية من جانب، ويقتضي وجود قوة عليا زاجرة تسلّم لها الإرادات المختلفة، عن طواعية، قيادها، وهذا من جانب آخر. يقول أحد كبار فلاسفة التعاقد الاجتماعي وهو البريطاني توماس هوبس (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) في شرح هذا المعنى: «يعهد كل إنسان بسلطته وقوته كاملة إلى شخص واحد، شخص يكون، بفعل قاعدة الأغلبية، قادراً على تصيير الإرادات المتعددة إرادة واحدة (. . .) بحيث إن كل إنسان يخضع إرادته وحكمه، بالتالي، لإرادة وحكم هذا الشخص أو هذا الجمع، وهذا الأمر يتجاوز مجرد الاجتماع ومحض الوفاق: ذلك أن الأمر يتعلق بوحدة فعلية للكل في شخص الواحد، ويتعلق بوحدة تتحقق بفضل معاهدة يمضيها كل أحد من الناس مع الأفراد الآخرين». وإلى هذا المعنى، مع اختلاف في تصوّر المضامين، يذهب كل من جون لوك، وجان جاك روسو.

إن هذا التعاقد الاجتماعي، وكان ترجمة للإرادة العامة، كما يقول روسو، يقوم بتحقيق هدفين اثنين، وإن كان أحدهما أقل وضوحاً من الثاني، وكان الدارسون أقل انتباهاً إليه.

أما **الهدف الأول**، الواضح للعيان، فهو تأسيس دولة «النظام الجديد»، تلك التي تقوم على إلغاء مبدأ قدسية السلطة وإطلاقها، وتقوم على مراعاة المساواة بين الأطراف المختلفة التي يضمّها الوجود الاجتماعي الواحد، ويرجع أمر القيادة فيها إلى سلطة واحدة، بشرية، يكون للمواطنين (الأطراف المختلفة) الحق في محاسبتها والاعتراض عليها وتذكيرها، دائماً وأبداً، ببنود الاتفاق ومقتضيات التعاقد.

وأما **الهدف الثاني**، الأقل جلاء، وإن لم يكن أقل قوة في الفعل وحضوراً في عملية التعاقد ذاتها، فهو تأسيس «المجتمع»: باعتباره اجتماع فئات ومصالح يجمعها وجود واحد تختفي فيه القبيلة والعشيرة والانتماء إلى جهة جغرافية أو مجموعة إثنية وتحدد فيه الأهداف المشتركة على نحو يحفظ مصالح الفئات المختلفة ويعكس طبيعة وجودها.

الحق كذلك أن معنى جديداً ساهمت في بلورته أفكار جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، وبخاصة ما كان منها متعلقاً بالملكية (في معناها الواسع الذي يبتدئ من الذات الفردية)، وبنظريته في الحكم المدني. وأفكار جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٨٨)، وبخاصة الفكرة الأولى (وما أكثر ما يمرّ قراء روسو عليها مرور الكرام، بل وما أكثر ما يقفزون عليها)، بل الجملة الأولى من الكتاب الأول من «العقد الاجتماعي» إذ يقول: «أريد أن أبحث ما إذا كان في النظام المدني (L'Ordre civil)، والكلمة، في فكر

مفكّري عصر الأنوار تقابل (تعارض) النظام الإكليروسي أو «الكنسي». والفكرة الأخرى التي يسهب القول فيها فهو يخصص لها فصلين كاملين من فصول الكتاب الثاني، وأقصد بها فكرة «السيادة». والفكرة الثالثة، والأخيرة، (وهي روح العقد الاجتماعي في حقيقة الأمر) فهي التي تتصل بالإرادة العامة. هذا المعنى الجديد الذي نقول إن نظريات لوك وروسو على وجه الخصوص أسهمت في بلورته، ويلزمنا أن نضيف أن فكر فلاسفة آخرين لاحقين عليهما في القرن التاسع عشر عملت على بلورته، وأخصهم الفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣٠)، هو بالضبط موضوع حديثنا: المجتمع المدني.

نصير إلى إمكان القول، إذاً، إن كلاً من المجتمع في معناه الحديث (حاولنا شرحه في غرضنا لمبدأ تآلف المصالح وانسجامها في وجود اجتماعي معين)، والدولة في التصوّر السياسي الفلسفي الحديث لها، دولة التعاقد الاجتماعي، والمجتمع المدني، وكانت هذه الفاعلية الاجتماعية التي تُعلن انفصالها عن السياسي، وتسعى إلى رسم مجال من العمل مشروع يلتقي مع العمل السياسي من دون أن يكون محترفاً له وممارساً له في أشكال العمل السياسي المعلومة. . إن هذه المعاني الثلاثة نشأت، إذاً، متكاملة، متضافرة، في السيرورة التاريخية التي عرفها التاريخ والفكر والاقتصاد والسياسة في الغرب الأوروبي أولاً، ثم عرفت أشكالاً من التطوّر والتحوّل كان عنها، على وجه الخصوص، مزيد بلورة وتوضيح لدور المجتمع المدني وفاعليته. هذه البلورة، وهذا التحول، عرَفا مَداهُما في القرن العشرين، وفي اشتداد معارك الحرب الباردة بين المعسكرين العملاقين. لهذه المسألة نريد أن نفرد الفقرة الموالية.

ثالثاً: المجتمع المدني والصراع الأيديولوجي

عرف القرن التاسع عشر في أوروبا الغربية تطوراً كيفياً مهماً وسريعاً في معنى الدولة، وفي تحديد وظائفها ـ أي مجمل الوظائف التي يتم الإجماع على أنها ترجع إلى الدولة، أو أن الدولة في التصور الحديث لها (بل المعاصر كذلك) لا تكون إلا بكمال تلك الوظائف. وإذا لم يكن من شأننا أن نبسّط تلك الوظائف والمهام (فذاك يُبعد بنا من موضوعنا وإن كان وثيق الصلة به) فإن من الضروري للفهم أن نذكر أن مفهوم الدولة مرّ بمراحل من التطوّر، أو لنقل، إن أنماطاً من الدولة تطوّرت في الفكر السياسي الغربي، كما إن معنى مختلفاً، في جوانب معلومة، للدولة تم إكسابه للدولة، وظيفة ومهامّ، في الفكر السياسي الماركسي وفي المنظومة الشيوعية بعامة. على أن هنالك تنبيهاً يجدر بنا الأخذ به حين الحديث عن الدولة في المنظومتين كلتيهما (الليبرالية والماركسية): إن الدولة، في التصوّر الحديث لها، أي ذاك الموالي للقرن الثامن عشر الذي يعني اجتماع جملة من الخصائص الضرورية (مركزية السلطة، اقتضاء البيروقراطية أو مجمل المؤسسات الإدارية التي تقوم على النظام والعقلانية في التدبير، وجود الجيش كمؤسسة قارَّة، احتكار العنف. . . إلخ)، هي في العمق واحدة وإن اختلفت تجلياتها وأنماط حضورها ـ ذلك أن فاصلاً كبيراً جلياً للعيان يجعل الفروق جوهرية بين الدولة الحديثة (أو الدولة في التصوّر الحديث لها) ودولة العصور الوسطى (النظام القديم). ومهما يكن من شأن الفروق الموجودة بين مفهوم الدولة في المنظومة الليبرالية والدولة في المنظومة الماركسية، فإن العماد النظري يظل واحداً، وإن الجذر السياسي يظل مشتركاً. والآن علينا أن

نشير، بإيجاز شديد، إلى هذا التطوّر الذي عرفته الدولة، من حيث وظائفها، في المنظومة الليبرالية أولاً.

إن الصورة **الأولى** التي ظهرت عليها الدولة في الفكر السياسي الحديث، أو الوظائف التي كان الوجود الاجتماعي للبشر يرى أن على الدولة أن تنهض بها كان يجعل من الدولة مسؤولاً مسؤولية تامة ومطلقة عن إدارة الثروات وتوزيعها وتأمين وسائل العيش: فالدولة مسؤولة عن الاقتصاد، والرعاية الصحية، والتعليم، وتوفير الشغل، بالإضافة إلى مسؤولياتها الأخرى عن الأمر في معنييه الخارجي والداخلي... وبالتالي كانت الدولة توصف بدولة الرعاية الكاملة (L'Etat providence).

يرى التصوّر **الثاني** للدولة في المنظومة الليبرالية أن وظائف الدولة الأساس تقوم في السهر على أمن المواطنين وراحتهم، والعمل على احترام القوانين وحسن تطبيقها حتى لا يُساء إلى دور السلطة القضائية، ولا يقع حَيْفٌ من السلطة التنفيذية في إمضاء الأحكام، ويكون الاطمئنان إلى السير العادي للمؤسسات العامة المختلفة... وبالتالي يكون دور الدولة أشبه ما يكون بالحارس الليلي؛ أي ذاك الذي يطمئن القوم إلى قوته وأمانته ويقظته فيخلدون إلى الراحة مسافة ليلهم (L'Etat veilleur de nuit). هذا المنظور أتى، في واقع الأمر، ثمرة تطوّر في النظام الرأسمالي، وفي روابط الإنتاج في داخله، مثلما أتى، من جهة أخرى، نتيجة تطوّر آخر مماثل في المجتمع يجعل لهذا الأخير أدواراً أكثر إيجابية في إدارة المرافق العامة والحفاظ على مساحة أكبر من الحرية تجاه السلطة التنفيذية. هذا التصوّر الثاني عرف بدوره تطوراً داخلياً جعل مسؤوليات المجتمع أكثر اتساعاً، وجعل هيمنة الدولة أقل ظهوراً (أو بالأحرى أكثر ضموراً)، وهو

الأمر الذي يبرره تطوّر النظام الليبرالي ذاته ومقتضيات «اقتصاد السوق» ـ وهكذا أصبح الحديث عن وظيفة أساس للدولة لا تجعل منها «حارساً ليلياً» فحسب، بل يلزمها القيام بدور الطرف الذي يقوم بعمل التسهيل الذي أصبح ماهية الدولة وحقيقتها في عالم يحكمه منطق اقتصاد السوق من جانب أول، وتنامي المجتمع المدني واتساع مداه من جانب ثانٍ، وحرية المبادلات على مستوى عالمي من جانب ثالث ـ وبالتالي أصبح التعريف الأنسب للدولة أنها «دولة التسهيل» (L'Etat facilitateur).

يمكن القول إن ماهية الدولة، في النظام الاشتراكي، ظلت منحصرة في الرعاية الكاملة، فهي المسؤول الأول والأخير عن كل ما يتّصل بمناحي الحياة الاقتصادية، بل المسؤول المباشر عن تنظيم جوانب عديدة من الحياة الاجتماعية. وقد يلزمنا أن نستعيد هذه الجملة من حديث إنغلز (Engels) حتى نُدرك المغزى من ذلك: «ليست الدولة شيئاً آخر سوى آلة لقمع طبقة من قبل طبقة أخرى، والأمر سواء في نظام الجمهورية الديمقراطية أو في الحكم الملكي». الدولة تعبير عن المجتمع الطبقي، وغاية الثورة الماركسية القضاء على ذلك المجتمع بالعمل على زوال الدولة البرجوازية، تلك التي تمثّل استغلال الإنسان للإنسان في أبشع صوره، ولا سبيل إلى رفع هذه الحال الظالم أهلها إلا بحصول «الثورة البروليتارية». هذه الثورة لا تجعل من الدولة أجهزة تتدخّل في الأمور الاقتصادية والسياسية كلها (دولة التدخل أو التوجه، دولة الاقتصاد الموجّه)، بل يجعلها مالكة للنقابة، والجمعيات الكبرى، ومنظماً للعلاقات الاجتماعية مشرّعاً لها. . . وبالتالي تُصبح الدولة «تنّيناً» أعظم، أوحد، يكتسح الوجود الاقتصادي والسياسي ويقوم، في نهاية المطاف،

بابتلاع المجتمع ذاته. وبعبارة أخرى لا يكون للمجتمع المدني كيان فعلي ولا وجود واقعي في دولة «الثورة البروليتارية».

الحق أنه يكفي في ذلك أن نقرأ واقع الحال في مجموع دول الاتحاد السوفياتي السابق، وفي مجموعة دول أوروبا الشرقية حتى نتبيّن هذا الأمر. والواقع كذلك أن فهم واقع المجتمع المدني (واقع التغييب والإلغاء)، أو محاولات ذلك، يظهر في جملة الصراعات التي نشبت، على سبيل المثال، بين الحزب والنقابة، وإرادة هذه الأخيرة التخلص من القبضة الحقيقية للحزب وأجهزته. وإذ لا يتسع لنا المجال لبسط هذه المسألة الحديثة في الذاكرة الماركسية المعاصرة، والبادية للعيان، فإنه يكفينا أن نحيل على المعركة الكبرى التي قادتها نقابة «التضامن» في بولونيا التي كانت سبباً مباشراً في انهيار الدولة الماركسية في بولونيا في تفاعل مع الأحداث التي رافقت، في العالم الشرقي، السقوط الرمزي لانهيار جدار برلين.

ما نريد أن نخلص إليه هو أن «الحرب الباردة» بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي، وانحسام المعركة لصالح الأول في نهاية الأمر، كان من ثمارها إحداث نقلة نوعية في إدراك العلاقة بين الدولة والمجتمع بعامة، وفي تعيين مسؤوليات ووظائف كل منهما في إدارة الشأن العام، وفي تنظيم الوجود الاجتماعي للإنسان. مثلما كان من نتائجها بلورة أكبر لمعنى المجتمع المدني، ولما يكون له أن ينهض به من مهام الوجود الإنساني المعاصر.

في قراءة النشأة الأولى للمجتمع المدني وتطوّره، منذ أول

القرن التاسع عشر حتى اليوم، وفي النظر في معنى الدولة الحديثة والتطوّر الحاصل في ذلك المعنى، وفي الانتباه إلى التداخل بين المجالين: مجال المجتمع ومجال الدولة استخلاص لتوق الإنسان، في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، إلى عالم يمكّن من فرص أفضل لممارسة الحرية والعقل والمواطنة الحق والمسؤولية.

ما الشأن بالنسبة إلى المجتمع المدني في العالم العربي، نشأة وتطوراً، وما هي آفاق العمل الممكنة بالنسبة إليه في المستقبل الممكن؟ لمحاولة الإجابة عن السؤالين نخصص القسمين الأخيرين من هذه المادة.

رابعاً: المجتمع المدني في العالم العربي

الدولة الحديثة، أو الدولة بالمعنى الحديث الذي ظهرت به وتبلورت منذ نهاية القرن الثامن عشر، دولة أكثر حداثة في نشأتها في العالم العربي، لا بل إنها في جوانب منها لا تزال بعد في طور التكوّن. يعني التقرير بهذه الكيفية أنه إذا كان عدد من الآليات التي تكون دولة ما بموجبها دولة حديثة تتوافر للدولة العربية المعاصرة، وكانت تتوافر بجانب ذلك على عدد من المؤسسات (الإدارة، المالية، الجيش، التعليم. . .) فإن جوانب أخرى لا تزال غائبة. ولا يزال الشأن كذلك، على وجه الخصوص، في تنظيم العلاقات بين الدولة والمجتمع. الحق أن المجتمع، على النحو الذي حاولنا التنبيه إلى مجمل آلياته ومكوّناته في الأقسام السابقة (ائتلاف جملة من المصالح، ضمور أو اختفاء الروابط القبلية والعشائرية، الإدراك الفعلي للمساواة الكاملة بين المواطنين. . . إلخ) لا يزال بدوره، في

جوانب منه، في طور التكوّن والتبلور في مناطق عديدة من العالم العربي. ذلك أن مظاهر كثيرة من الوجود الاجتماعي، السابقة تاريخياً على انبثاق المجتمع في صورته الحديثة ثم المعاصرة لا تزال، أحياناً عديدة، مالكة لأزمة المواطنين. ويجب أن نذكر منها، على سبيل التمثيل لا الحصر، بروز الروابط العشائرية على حساب العلاقات الاجتماعية التي تفيد إلغاء القبيلة والانصهار في وجود اجتماعي قوامه المواطنة، ودعامته القدرة على الاختيار الحر، والابتعاد عن إسباغ الطابع الفردي على الوظائف الإدارية ومناصب المسؤولية وما إلى ذلك. والحق كذلك أن أسباباً موضوعية، ومعطيات تاريخية، تقدر على شرح هذا الواقع وتبريره وإن كانت لا تملك تبريره بطبيعة الأمر.

إذا كانت الدولة الحديثة في العالم العربي حديثة فعلاً، وكان الشأن كذلك بالنسبة إلى المجتمع، متى أخذناه في المعنى الذي تبلور عليه في الغرب الأوروبي، فإن علينا أن ندرك أن هنالك خاصيتين تجعلان مجمل دول العالم العربي في تميز عن المسيرة التي عرفها التاريخ الغربي، فكان عنهما انبثاق الحداثة في تجلياتها المختلفة. **أولى** هاتين الخاصيتين أن العالم العربي لم يعرف قدسية السلطة السياسية، على النحو الذي تقول به نظرية «الحق الإلهي للملوك»، أو الحق المقدس الذي لا يقبل التساؤل بصدده. نعم، عرفت البلاد العربية، في أطوار مختلفة من تاريخها، وتحت سيطرة الحكم العثماني بخاصة، أصنافاً من الحكم التسلطي أو القهري كما يقول الفقهاء، لكن الحاكم، ظلّ يعتبر نفسه، في أقصى درجات تذرّعه بالدين الإسلامي والتجائه إليه لتبرير سلطانه المطلق، خليفة لرسول الله، يستمد سلطته من

شرعية عمله بالكتاب والسُنة ومبايعة أهل الحل والعقد. وعلى ذكر أهل الحل والعقد يلزمنا أن نوضح مغالطة التجأ إليها بعض المغالين من مؤرخي الإسلام في الأزمنة المعاصرة المولعين بالحديث عن تقدم العرب وأسبقيتهم للغرب في كثير من النظريات والآراء السياسية والاجتماعية: من ذلك حديثهم عن تضمّن حضور أهل الحل والعقد لمعنى التعاقد الاجتماعي على النحو الذي سيعرفه الفكر الغربي، على نحو ما بسّطناه في قسم سابق. ذلك أن بوناً شاسعاً بين مبايعة أو ارتضاء جماعة من «الخاصة» لخليفة، واجتماع إرادات «المواطنين»، ولعلّ أقل ما يقال في هذا الصدد هو أن المماثلة خاطئة من أساسها، لا بل إن الأمر يتعلق بحقلين دلاليّين متغايرين كلية، وبنمطين من التصوّر الاجتماعي والسياسي يقعان على طرفي نقيض.

أما **ثانية** الخاصيتين فهي أن الوجود الاجتماعي، في مناطق شتى من العالم العربي، وإن كان لم يعرف صورة المجتمع على النحو الذي قلنا إنه كان عليه في التصوّر الأوروبي منذ بدايات القرن الثامن عشر، إلا أن صورة المدينة الإسلامية (نظمها، تراتبها، وجود الحرف والأمناء، وحضور وظيفة المحتسب، ووجود «متطوعة» يقومون بأعمال خيرية ويسهرون على رعاية المساجد، في مقابل «مرتزقة» أو أشخاص يتقاضون رزقاً معلوماً (أجراً، راتباً شهرياً أو سنوياً). . . هذه الصورة جعلت «المجتمع المدني» ممكن الإدراك عند ساكنة هذه المدينة الإسلامية، بل هذا ما حمل بعض المؤرخين العرب اليوم على أن يروا في نظم الأوقاف والأسواق، والحرف. . . إرهاصات للمجتمع المدني، إن لم يكن ممارسة له قبل وجود المصطلح ذاته.

على أن التنبيه إلى هاتين الخاصيتين لا يعني في شيء أن

العالم العربي، في منطقة من مناطقه، عرف الدولة الحديثة مثلما عرف المجتمع المدني. هذا القول سيكون تقريراً لا تدعمه المعرفة النظرية، ولا يقدر التاريخ على التدليل على صحته، وإن كانت بعض الصور والوقائع تغري به. إن هذا التنبيه يعني فقط أنه ليس من الضروري أن نجد لمسيرة كل من الدولة والمجتمع في الغرب الأوروبي نظائر وأشباهاً في غيرها من بلاد الله الأخرى، مثلما يعني أن بإمكان تاريخنا العربي أن يمدنا بفوائد وعِبر تُمكّننا من الارتماء في عالم الحداثة بثقة من دون أن يكون منا خوف على التفريط في الأساسي والضروري من مقوماتنا الحضارية والروحية.

خامساً: مستقبل المجتمع المدني في العالم العربي

نود، في هذا القسم الخامس والأخير، أن نعود إلى الفكرة التي مهّدنا بها حديثنا هذا عن ظاهرة أو شيوع لفظ «المجتمع المدني» وتداوله في الوجود الاجتماعي العربي المعاصر، والتساؤل عما يعنيه هذا الانتشار الواسع للفظ من جهة أولى، والتقرير الضمني، بالاعتراف العلني، بمكانه في الوجود المعاصر من جهة ثانية. ونودّ، على وجه الخصوص، أن نوجه الانتباه إلى مظهر آخر في هذا التداول الواسع. ذلك المظهر هو الإرادة المبطنة حيناً، والجلية حيناً آخر عن المجتمع المدني في اكتساح المجال الطبيعي لما يصحّ اعتباره المجتمع السياسي.

هناك من يتحدث عن فشل الأحزاب السياسية في تأطير المواطنين وحملهم على الانشغال بالشأن العام، وبالتالي تنبيههم، بالعمل السياسي، إلى مخاطر الفراغ السياسي والانغلاق على الذات في مشاغل فردية تجعل الوجود العام المشترك مهدداً من

جانب، وتحمل الدولة حملاً على القيام بوظائف ليس لدولة «التسهيل» أو دولة «الحارس الليلي» أو «دولة الحق والقانون» أن ينشغل بها. ونريد أن نعرض الظاهرة بمحاولة الإجابة عن سؤالين اثنين متداخلين في الواقع. سؤالان نحسب أن من شأن الإجابة عنهما أن تمكننا من تحقيق خطوة كبرى، إيجابية، في فهم المجتمع المدني في العالم العربي بعامة، وفي آفاق العمل المستقبلي أمامه بخاصة.

أول السؤالين نصوغه على النحو الآتي: ما السبب، أو الأسباب التي جعلت المجتمع المدني في العالم العربي يتطلع، أحياناً عديدة، إلى مجاوزة المجال الاجتماعي الاعتيادي، مجاله الطبيعي، فيتشوّف إلى القيام بأدوار سياسية؟ **وثاني** السؤالين: هل بإمكان المجتمع المدني، في مستقبل الأيام، أن يلغي دور الحزب والمؤسسة فيحل محلهما؟ وبعبارة أخرى: هل يسعنا تصور نمط من الوجود في العالم العربي يخلو من العمل السياسي، كما هو المعهود في الأحزاب والمؤسسات السياسية في بلدان الغرب الأوروبي والأمريكي وغيرها، كما يشرع له الفكر السياسي الحديث والفقه الدستوري المعاصر؟

في محاولة الإجابة عن السؤال الأول نقول إن الأسباب مختلفة، تتعدد بتعدد أصناف ممارسة السلطة في هذه المنطقة أو تلك من العالم العربي، لكنها تلتقي عند التقرير بضعف الحياة السياسية المنظمة: فإما وجود وهيمنة لحزب واحد قوي، حاضر في المؤسسات والمنتديات كلها، فيكون عن ذلك، بطبيعة الحال، اختلاط وتداخل شديدان بين المجتمع المدني والدولة ـ تداخل يكون على حساب محاصرة الأول والتضييق عليه ودفعه إلى التبعية العمياء المطلقة للدولة، وبالتالي إفراغ

المجتمع المدني ذاته من ماهيته. وإما وجود قوامه غياب الحياة السياسية التمثيلية، بأشكال مختلفة من الغياب، أو حال من التعددية السياسية توجد فيه المؤسسة الحزبية في حال من الضعف والوهن، أو في غياب عن الانشغال بالقضايا الجوهرية بالمعارك الفردية والداخلية من أجل الاستئثار بالقيادة أو إخضاع الهياكل الحزبية لنوع من العلاقات الزبونية أو العشائرية التي لا تمتّ إلى الحداثة بصلة. وبالجملة، ينتج من هذه الأحوال الثلاثة، وأخرى تتفرّع عنها، حال من الفراغ السياسي، ونوع من «خيبة الأمل» في الحياة الحزبية العادية، وانصراف عنها، والتشكيك في جديتها وجدواها. وهكذا نجد بعض الجمعيات الكبرى والتنظيمات المدنية تظهر في صورة «بديل» سياسي، له برنامجه الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، بل رأينا بعضاً من مؤسسات المجتمع المدني، في العالم العربي، يتحول إلى أحزاب وهيئات سياسية.

هل يعدّ ذلك، من الناحية المبدئية، انحرافاً في عمل المجتمع المدني ومسيرته؟ هل عرفت المجتمعات المدنية، في الغرب الأوروبي، شيئاً مماثلاً لذلك؟ قد يكون الجواب عن السؤال الأخير بالإيجاب متى استحضرنا، على سبيل المثال، ما عرفته نقابة «التضامن» في بولونيا (كما تقدمت الإشارة إلى ذلك) ـ لكن المؤكد أن في ممارسات مماثلة ابتعاداً عن ماهية المجتمع المدني، واتجاهاً نحو العمل السياسي المباشر.

أما السؤال الآخر المتعلق بإمكان تصور نظام من الوجود السياسي والاجتماعي في العالم العربي، في المستقبل القريب أو البعيد، يحلّ فيه المجتمع المدني محل المنظمات والهيئات السياسية كلياً فلا نحسب أن ذلك ممكن، بل نعدّه خطراً على

المجتمع والدولة. ذلك أن هنالك فرقاً جوهرياً يظل قائماً بين الدور الذي يقوم به المجتمع المدني وذاك الذي تقوم به الهيئة السياسية أو مؤسسات «المجتمع السياسي». أما دور الأول فهو يكون، بحكم طبيعة المجتمع المدني، دوراً قطاعياً يتصل بجانب معلوم من جوانب الوجود الاجتماعي؛ فهو يشغل الفراغ الذي لا يمكن الدولة أن تملأه في ديمقراطية سليمة من جهة أولى، وهو يمتلك القدرة على النفاذ والتغلغل في وعي المواطنين لأنه ينشغل، على وجه التحديد، بقضية أو قضايا تتصل بالوجود الاجتماعي. ولأنه، بعبارة أخرى، لا يدّعي شمولية النظر السياسي التي تعني التوافر على برنامج متكامل هو، في جوهره بديل اقتصادي وسياسي للبرنامج الذي تمارسه السلطة التنفيذية التي تكون محل اعتراض عليها. وفي كلمة أخيرة، شاملة، نقول إن المجتمع المدني لا يمكنه أن يتشوف إلى العمل السياسي الكامل من دون أن يفقد طبيعته باعتباره مجتمعاً مدنياً.

قوة المجتمع المدني، في نهاية المطاف، تقوم في قوة الحياة السياسية السليمة وسلامتها، تلك التي تعني الحفاظ على المجالات المحدّدة لكل من الدولة، والهيئات السياسية، والمجتمع.

المراجع

بشارة، عزمي. **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي**.

لوك، جون. **في الحكم المدني**. نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية ماجد فخري. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ١٩٩٥.

المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٩٢.

وكتابات عن: «الثورة الأهلية الإنكليزية»، «الثورة الفرنسية»، «الثورة الصناعية» و«الحرب الباردة».

Châtelet, François et Gérard Mairet. *Les Idéologies*. Verviers: Marabout, 1981. 3 tomes. (Marabout université; 369-371)

Global Civil Society. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*.

القسم الثاني

فقـه الإصـلاح



الفصل الخامس

تيارات النهوض والإصلاح
المسار والصيرورة

رضوان السيد(*)

أولاً: تاريخ الدعوة إلى الاجتهاد

تعود الحملة على التقليد والدعوة إلى الاجتهاد في تاريخنا الفقهي إلى حقب بعيدة تصل إلى زمن شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، وتلميذه ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ/١٣٥١م).

وينشغل بعدهما جلال الدين السيوطي (٩١١هـ/١٥٠٥م) بالهمّ نفسه في رسالته الطريفة المسماة «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض». ويمضي الإصلاحيون اليمنيون في القرن الثامن عشر الميلادي (الثاني عشر والثالث عشر الهجريين) في اتجاه أقرب إلى السلفية التيمية عندما يكتب الشوكاني (١٢٥٠هـ/١٨٣٤م) أحد كبارهم رسالةً في حكم التقليد يذهب فيها إلى حرمته.

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية.

سبقه إلى ذلك الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ/ ١٧٠٣ ـ ١٧٩٢م) الأكثر تأثراً بابن تيمية الذي شدّد إلى جانب الاجتهاد على الطهورية في العقيدة، والاتباع في السلوك. ويمكن في خاتمة هذه السلسلة ذكر الشيخ المصري حسن العطار (١٧٦٦ ـ ١٨٣٥م) الذي كتب في عام ١٢٢٣هـ/ ١٨٣٢م رسالة في الاجتهاد مورثاً هذا «التقليد» لتلميذه الشهير رفاعة رافع الطهطاوي (١٠٨١ ـ ١٨٧٣م) الذي نشر في مجلة **روضة المدارس** التي كان يرأس تحريرها مقالات في ضرورة الاجتهاد بعنوان: «القول السديد في الاجتهاد والتقليد»: بعد أن كتب طوال أربعة عقود في التجديد الشامل[1].

لا أقصد من وراء هذا العرض إثبات استمرارية من نوع ما دامت لقرون عديدة، بل إنّ ما قصدت إليه هو أن المسألة كانت مطروحة منذ القديم، وأنها ظلت كذلك في القرنين التاسع عشر والعشرين، لكن لدوافع وأهدافٍ مختلفة. إذ كان مقصد مدرسة ابن تيمية الخروج من التعصّب للمذاهب الفقهية من جهة، والتصدّي للإسلام الشعبي (التصوّف) من جهةٍ ثانية. وظل هذان الهدفان بارزين في ممارسات السلفيين المُحدثين، ووقع ذلك في أساس تحالُفهم مع الإصلاحيين في مصر والشام والمغرب والهند حتى أواخر العقد الثاني من القرن العشرين، بيد أن التيار الإصلاحي الرئيس كان يذكر الاجتهاد، وهو يعني به التجديد أو

---

(١) انظر عن ذلك في: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ١٨٥ ـ ٢٥٢. وقد صدرت الطبعة الرابعة، مزيدة ومنقحة وبمدخل جديد عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٠. كما ستصدر الطبعة الخامسة، معدلة ومنقحة (٢٠١٣) عن الشبكة أيضاً.

النهوض، والفرقُ بين الأمرين أوضحه جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م) عندما صحّح الانطباع السائد عن سد باب الاجتهاد، إذ ذكر في **العروة الوثقى** أن المسلمين (وفقهاءهم على الخصوص) لم يتوقفوا قَط عن الاجتهاد في المسائل الحلال والحرام التي تمسّ حياتهم الشعائرية والخاصة، بل إنما توقف علماؤهم وأهل الحل والعقد فيهم عن الاجتهاد والتجديد في ما يمس حياتهم العامة، ورسالتهم ودورهم تجاه البشرية[٢].

تكرّرت هذه الملاحظة مراراً بعد ذلك، وبخاصةٍ في أطروحة مالك بن نبي (١٩٧٣م)، المفكر الجزائري، عن القابلية للاستعمار، وأطروحة أبي الحسن الندوي (١٩١٤ ـ ١٩٩٣م) عما خسره العالم بانحطاط المسلمين[٣]. لكن هناك إشارتين مبكرتين للمسألة، ربما أفادتانا في كشف الوعي المُبكر بالحاجة إلى مشروع جديد للنهوض في الدين كما في الدولة. حيث يرى عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٤ ـ ١٨٢٢م) عشية خروج الفرنسيين من مصر في عام ١٨٠١م أن الذي حدث: «انعكاس المطبوع، وانقلاب الموضوع، وحصول التدمير، وعموم الخراب»[٤].

---

(٢) جمال الدين الأفغاني، «العروة الوثقى: (الوحدة الإسلامية)،» في: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٣) مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٦)، ص ٣٨ ـ ٤٤، وأبو الحسن علي الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**، ط ٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥)، ص ٦٣ ـ ٦٦.

(٤) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس**، تحقيق وشرح حسن محمد جوهر وعمر الدسوقي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦١)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

لهذا، يحتاج الأمر إلى إعادة بناء شاملة. ويعلق زميله حسن العطار، شيخ الأزهر، على ذلك قائلاً: «إن بلادنا لا بد أن تتغيّر أحوالها، ويتجدّد بها من المعارف ما ليس فيها. وهكذا فقد سيطر لدى نُخبٍ عثمانية في اسطنبول والقاهرة ودمشق وبغداد ومكة، مطالع القرن التاسع عشر، وعي بضرورات التغيير والتجديد، وإن اختلفت دوافعهم لذلك»[(٥)].

أما خير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩م)، الوزير الأول في تونس، ثم الصدر الأعظم بالسلطنة العثمانية، فيعتبر في كتابه: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** أن التحدي الأوروبي هو الذي يفرض التغيير الشامل، يقول: «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضُه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيخُشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوهُ وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»[(٦)].

تأتي مقولة خير الدين هذه في التمدن إذاً ـ كما عند أغلبية نهضويّي القرن التاسع عشر ـ لحسم أمرين اثنين: إن التمدّن أو التقدّم هو المسألة التي تتأسس عليها علاقات الغلبة بين الغرب الأوروبي وعالم الإسلام، وإنه لا مفهوم آخر لهذا التمدّن أو

---

(٥) حسن بن محمد العطار، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، ج ٢، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦، وعلي مبارك، **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة**، ج ٤، ص ٣٨.

(٦) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ٥٠.

ذاك التقدّم غير المفهوم الأوروبي أو الأوروباوي، كما يذكر خير الدين. ولذا يكون من تحصيل الحاصل دعوة المسلمين ـ إذا أرادوا النجاة ـ لأن يحذوا حذوه، ويجروا مجراه في مسائل التنظيمات الدنيوية على الخصوص.

لا يختلف رفاعة الطهطاوي ـ الذي بدأ الكتابة قبل خير الدين بأربعة عقود ـ عن التونسي في فهمه طبائع الصراع الحضاري ومعناه إلا في طرائق العرض واهتمامات الموقع وأولوياته، إذ كان الطهطاوي رجل تربيةٍ وثقافة، بينما كان التونسي رجل حكمٍ وسلطة. ولذا، فإنّ قوة الدولة وتنظيمها هما الأساس عند التونسي في حسم مسألة النهوض، بينما يجد الطهطاوي أنه من الضروري أن يكون هناك تساوُق بين المجتمع والنظام السياسي في هذه المسألة لكي يستقيم «أمر العمران»، حيث أُسّست الممالك بحسب الطهطاوي: «لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام، والحرية، وصيانة النفس والمال والعِرض على موجب أحكامٍ شرعيةٍ وأصول مضبوطةٍ مرعية». وتقوم مسألة الحقوق هذه لدى بني البشر جميعاً على معنيين هما مما ميّز الله سبحانه به بني البشر: العقل والحرية: «فالحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة». وهي التي تضمن استمرار «الهيئة الاجتماعية» التي ينبغي أن يتصف كل فردٍ من أفرادها «بأنه حر يُباحُ له أن ينتقل من دارٍ إلى دار، ومن جهةٍ إلى جهة بدون مُضايقة مُضايق ولا إكراه مُكره، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو بالسياسة، مما تستدعيه أُصول مملكته العادلة».

استناداً إلى فهمٍ نابعٍ من ثقافته الفرنسية الجديدة، وتجربته

الطويلة في العمل العام، وفهمه أصول الاجتماع البشري، كما يقول، يُقسّم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية. أما الفكرة نفسها، وأما تجلياتها أو مقتضياتها فتؤدي عنده إلى وعي بما يسميه: المنافع العمومية التي تضعُ هذه الحريات في إطارها الإنساني والاجتماعي والعام «فلا يكون هناك افتئات على الشرع أو على السياسة التي تستدعيها أصول المملكة العادلة»[٧].

يخترقُ هذه المنظومة القائمة على فكرتي المنافع العمومية (الطهطاوي)، والتنظيمات (التونسي) التي تبلورت تماماً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعي غلّاب بأن الشريعة الإسلامية التي أُسست عليها قديماً حضارة عالمية، ممكن أن تشكّل في روحها وأحكامها الحافز للنظام المدني الجديد. ذلك أن التنظيمات العلمية والسياسية والاقتصادية إنما مناطُها المصلحة والاجتهادُ في تحصيلها؛ وهو ما لا تكتفي الشريعةُ بإباحته بل تندُبُ إليه، وتحضُ عليه. لذا قام شبهُ تحالفٍ بين رجالات الدين والعلم من جهة، ورجالات الشأن العام من جهة ثانية؛ في المجال الديني: لتجديد الشريعة ودعوتها، وفي المجال العام: لتجديد البُنى السياسية في عالم الإسلام.

كان الطهطاوي، ومن بعده التونسي قد تحدثا عن المصالح

---

(٧) انظر: رفاعة رافع الطهطاوي: **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الرغائب، ١٩١٢)، ص ١٨ ـ ١٩، و**المرشد الأمين للبنات والبنين** (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، ١٢٩٢هـ/[١٨٧٥م])، ص ١٢٧. انظر أيضاً: محمود فهمي حجازي، **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه «تخليص الإبريز»** (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٤٢ ـ ٤٥.

في صون النفس والعرض والمال في شرائع الإسلام ـ استناداً إلى **المستصفى** للغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) لدى الطهطاوي، وإلى ابن قيم الجوزية لدى التونسي، وفي القوانين الحديثة. لكن الفقهاء النهضويين ما لبثوا في ثمانينيات القرن التاسع عشر أن اكتشفوا الفقيه المالكي الكبير: الشاطبي (توفي بعد ٧٩هـ/ ١٣٧٧م)، وكتابه **الموافقات**[(٨)]؛ فانتظمت تحت عنوان «مقاصد الشريعة» ـ التي يدعو إليها الكتاب ـ المنظومة التي ظهرت أجزاؤها المختلفة خلال العقود السابقة. وأفاد منها المجددون المسلمون في إغناء آليات القياس التقليدية، أو استيعابها لصالح المقاصد العامة للتشريع الأعلى سقفاً، التي تسمحُ باسم ضرورات المصالح بتبني إنشاء المؤسسات الحديثة العسكرية والسياسية والتربوية[(٩)].

وإن الاجتهادات الكبرى في القرن التاسع عشر، مثل التنظيمات العثمانية، ومفاهيم المواطنية، وتجاوز مسألة دارَي الحرب والسلم، والتجديد في قضايا المرأة، والمال والثروة، والملكية الخاصة؛ كل ذلك تمّ تحت لواء المصلحة ومقاصد الشريعة.

تطوّرت لدى النهضويين، إذاً، خمس أفكار تداولوها

---

(٨) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام** (تونس: مطبعة الدولة، ١٨٨٤).

(٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١ ـ ١٤، وج ٢، ص ٩٠؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧، ورضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

بأشكال مختلفةٍ طوال قرابة القرن من الزمان ـ من آخر الثلث الأول للقرن التاسع عشر، إلى آخر الثلث الأول من القرن العشرين وهي[١٠]:

أولاً: إن علاقة أوروبا بالمسلمين قائمة على الغلبة. وعلةُ هذه الغلبة التقدم الأوروبي وتخلّف المسلمين.

ثانياً: إن السبيل إلى تعديل الموازين في الصراع هو التعلُّمُ منهم ومنافستهم بحسب الطرائق والأساليب التي اتبعوها هم، إذ لا مفهوم للتقدم غير ما سنّه أولئك الأوروبيون.

ثالثاً: إنه لا تناقض بين الإسلام والتقدّم، بل إن ذلك هو مقتضى الإسلام والمقصدُ العام لشريعته، والمسلمون هم المقصّرون لا الإسلام.

رابعاً: إن للإطار الاجتماعي والسياسي للتقدم أمران: المنافع العمومية، والتنظيمات.

خامساً: إن الفقيه المسلم والمفكر المسلم مسؤولان في مجال الدعوة، وفي مجال العمل مثل مسؤولية السياسي، بل ربما أكثر، للوصول إلى التقدم عن طريق مكافحة التقليد والجمود، ونشر قيم الإسلام الأصيلة التي كانت وراء المجد الإسلامي القديم، ويجب أن تعود رائدةً وموجّهةً في ظل الظروف الجديدة[١١].

---

(١٠) السيد، المصدر نفسه، ص ٧٤٢.

(١١) يرى الفقيه المسلم المعاصر «الإصلاحية الجديدة» لنفسه دوراً مشابهاً مع تأكيد أكبر على مسألة الفتوى والحكم الشرعي. انظر: جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي** (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠)، ص ١٥٥.

ثانياً: دور الاستعمار الغربي

بلغت هذه النزعة إلى التجديد والدخول في العالم الحديث ذروتها في العقد الأول من القرن العشرين؛ في مثل إجابة السيد محمد رشيد رضا لمجلة **المنار** في عام ١٩٠٧ عن تساؤل قارئٍ للمجلة: لماذا لا نُسمي الحكم الدستوري حكم الشورى ما دام هو هو؟ وأجاب السيد رشيد (١٩٣٥م): «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المقيد بالشورى أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من مُعاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لما فكرتَ أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام»(١٢).

يعني هذا أنه حتى في حالة وجود معنى ما أو مؤسسة ما في الشريعة؛ فإن الوعي بها وإعادة اكتشافها إنما أتيا في ضوء الاعتبار بحال الغرب ثقافةً ومؤسسات.

على أن لهذا الانضواء الظاهر تحت لواء فكرة التقدم الغربية حدوده أيضاً، ويبدو ذلك في نقاشات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مع رينان وهانوتو عندما كانا في باريس. كما في جدال محمد عبده مع فرح أنطون حول التقدم بالذات في علائقه بالمنسيحية والإسلام والغرب(١٣).

---

(١٢) نقلاً عن: محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة «المنار»**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٩٧.

(١٣) انظر: محمد عبده: **الإسلام والرد على منتقديه** (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٨)، و**الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠).

ثم استجدت في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين أمور وأحداث ومتغيرات زعزعت أُسُسَ تلك التوافقية الثقافية والسياسية، وتركت آثارها الغائرة والعميقة في الفكر الإسلامي المعاصر. فقد روّع المسلمين هجوم الإيطاليين على ليبيا في عام ١٩١١م واحتلالها من دون اعتراض جدي من القوى الأوروبية الكبرى التي كانت هي نفسها تستعمر أكثر مناطق العالم الإسلامي. وانهزمت السلطنة العثمانية (المرتدية رداء الخلافة الإسلامية) في الحرب الأولى مع التحالف الأوروبي الذي ضمها وألمانيا، فقامت القوى الأوروبية بتقسيمها، واستعمرت بأشكال مختلفة أجزاء الدولة المتساقطة: وفي النظام المتكون عقب الحرب العالمية الأولى، بإشراف القوى الأوروبية بدأت تظهر في عالم الإسلام الدول الوطنيةُ المعادية للإسلام (ألبانيا وتركيا) أو المحايدة إزاءه. وسرعان ما بدا ذلك في الثقافة في أطروحات عبد الغني سني بك «الفصل بين السلطنة والخلافة»، وحسن تقي زاده «التغريب الكامل»، وعلي عبد الرازق «فصل الدين عن الدولة»، وطه حسين «إعادة النظر في الموروث الديني».

بدأ بعض الإصلاحيين وبعض تلامذتهم يرون في الثقافة الجديدة والدولة الجديدة أموراً تهددُ هويتهم الاجتماعية والثقافية، فتسارعت ردود الفعل في الظهور بأشكال مختلفة. في الجانب الاجتماعي/ الديني ظهرت جمعيات وهيئات للحفاظ على الهوية، وممارسة الدعوة والتربية من أجل ذلك، مثل الشبان المسلمين (١٩٢٧)، والإخوان المسلمين (١٩٢٨)، وأنصار السنة، والجمعية الشرعية (١٩٣١)، واتحاد الشبيبة الإسلامية (١٩٣٣). وفي الجانب الثقافي كثرت الردود على أطروحة عبد

الغني سني بك وعلى آطروحة علي عبد الرازق، وعلى أُطروحة طه حسين. كما بدأت شرائح من الإنتلجنسيا العربية والإسلامية تعالجُ في نتاجها الثقافي موضوعاتٍ وشخصيات إسلامية. شهدت عشرينياتُ القرن العشرين وثلاثينياتهُ عملية «فك ارتباط» من نوعٍ ما بين المثقفين الإسلاميين والدولة الوطنية الطالعة، وجرى تحول تدريجي عن الغرب من الناحية الثقافية، بعد أن كان الإصلاحيون المسلمون على الخصوص يفصلون بين السياسة والثقافة في العلاقة مع الغرب.

لعل خير مثالٍ على التحول في أوساط المثقفين المسلمين، وفي حياة رجلٍ واحد، السيد محمد رشيد رضا نفسه الذي سبق أن استشهدنا بمقولته في الاعتبار بحال الأوروبيين لإعادة اكتشاف القيم الإسلامية الأصيلة. فالسيد رشيد الذي سبق له أن قرّظ كتابي قاسم أمين: **تحرير المرأة** (١٨٩٩)، و**المرأة الجديدة** (١٩٠٠) حين صدورهما ـ عاد في كتابه **نداء الجنس اللطيف** (١٩٣٢) فرد على تلك المقولات داعياً المرأة إلى الالتزام بأحكام الشريعة فهي الكفيلةُ بأن تحفظ لها حقوقها المشروعة. ونشر رشيد رضا النص الذي ترجمه له عبد الغني سني بك في «الفصل بين السلطنة والخلافة» في مجلة **المنار**، ثم هاجمه في عام (١٩٢٢ ـ ١٩٢٣). وأصدر كتابه في **الإمامة العظمى** (١٩٢٣) راداً على الدعوات لإلغاء الخلافة، وانقلب موقفه كلياً من مصطفى كمال عندما ألغى الخلافة في عام ١٩٢٤. وامتلأت صفحات الأخبار في مجلته في الثلاثينيات وما بعد بالشكوى من الفرنسيين والبريطانيين، ذاهباً في عام ١٩٢٧ إلى أن الحكم الدستوري الذي سبق له ـ مثل سائر الإصلاحيين ـ أن أثنى عليه، لم يردع الأوروبيين سياسيين ومثقفين عن الطغيان

والإنكار واستعباد الشعوب بسبب الشره المادي والسلطوي[١٤].

في الأربعينيات من القرن الماضي بدأ الربط الواضح بين التبشير والاستعمار والاستشراق. وبدأ النعي على مادية الغرب ووحشيته وحربه الضروس على نفسه وعلى العالم. كما تبلورت المسألة التي بدأ الحديث فيها في الثلاثينيات من أن الغرب يملك نظماً اجتماعيةً وسياسيةً جيدة؛ لكن النُظُم الإسلامية أفضل ـ إلى أن حدثت القطيعة بين التيارين الإسلامي والقومي في الخمسينيات؛ فصار الغرب كما صار أفراخه (أنظمة وحكاماً) نموذجاً لحكم الطاغوت وثقافته وقيمه. ثم استشرت في الستينيات وما بعد أحاديث الغزو الثقافي، والمؤامرة على الإسلام. فسادت العقائدية الجو العربي والإسلامي حتى لدى غير المتدينين تجاه ثقافة الغرب وسلوكه وسياساته العامة، وهكذا أنهت ثقافة القطيعة المستجدة آخر آثار أطروحات الإصلاحية، لصالح خصوصية متعملقة تضعُ بحسب سيد قطب ومحمد قطب ومحمد محمد حسين وآخرين ـ نظام السماء في مقابل نظام التراب، ونور الإسلام في مقابل حنادس الجاهلية وظلامها.

ثالثاً: ضرورات التغيير

إن أهم ما يُميّز الدعوة التجديدية والإصلاحية للنهضويين أن بداياتها لم تكن بدايات فقهية؛ بمعنى أن مسائل الحلال والحرام ذات الطابع الشعائري والتعبدي لم تؤدِّ دوراً كبيراً فيها؛ وإن ظلت ملحوظةً طبعاً، إذ كان الهدف إيضاح ضرورات

(١٤) السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٥٧ ـ ١٧٠.

التغيير، واستنباط الأدوات الفقهية لشرعنته أو لإثبات مشروعيته. ولذلك، ففي حين كانت الدعوة لفتح باب الاجتهاد هي العنوان؛ فإن ما سرى تحتها ليس الاهتمام ببحث معنى الاجتهاد، وإعادة النظر في آلياته التقليدية وأدلّته وقواعده المتوارثة، بل التركيز على تغير الأحكام بتغير الزمان، والقواعد الفقهية الأخرى مثل قاعدة رفع الحرج، ولا ضَرر ولا ضِرار، والمشقة تجلب التيسير. وسرعان ما جرى استيعاب ذلك كله تحت قاعدة المصالح، وربط تلك القاعدة بفروض الكفاية التي إن لم يُقم بها بعض أثِمَ الجميع. ومع أن المذهب الحنفي كان هو السائد في مؤسسات الدولة، وفي التعليم الشرعي (وظهر ذلك في التركيز على القواعد الفقهية في المذهب الحنفي في مقدمات مجلة **الأحكام العدلية العثمانية**، ١٨٨٦ ـ ١٨٨٨م)؛ فإن نص ابن قيم الجوزية، الفقيه الحنبلي، في المصالح، هو الذي بدأ في متناول اليد لشرعنة الجديد[١٥].

طبيعي أن لا يكون الجديد هو الجديد في الدين أو العقائد ـ حتى لا يختلط بالبدعة؛ بل هو الجديد في تدبير الشؤون الدنيوية للمسلمين ـ باعتبار أنه حيثما تكون المصلحةُ فَثَم شرعُ الله. وكل الأمر على هذا النحو في التدليل للجديد وتعليله وشرعنته، بالمزج بين قاعدة المصلحة، وتنقيح المناط في القياس، إلى أن تنبه الفقهاء قبل المثقفين من رجالات الدولة، إلى نص الشاطبي **الموافقات** السالف الذكر، الذي يتحدث بشكل مطوّل عن مقاصد الشريعة المتمثلة بحفظ الضروريات

---

(١٥) استخدم الإصلاحيون ثم السلفيون نصين له هما: **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، و**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**.

الخمس، أو مراعاة تلك المصالح الضرورية لصون استمرار المجتمع الإنساني: النفس والدين والعقل والنسل والملك؛ فجرت تحت السقف الجديد عملية الشرعنة الشاملة للأفكار والمؤسسات الجديدة اللازمة لنهوض المسلمين وتقدمهم. وعنى ذلك ثلاثة أمور:

الأول: العودة إلى الربط بين الشأن الديني والشأن الدنيوي، لحاجة المشروع الجديد للدولة إلى مشروعيةٍ أمّنتها له اجتهاداتُ الفقهاء، وفتاوى شيوخ الإسلام[١٦].

لذلك، فإن أطروحة التلازُم بين الدين والدولة في عالم الإسلام، وحاجة كل منهما إلى الآخر ليست من صنع الإحيائيين المسلمين في العقود الأخيرة، بل هي من موروثات النصف الأول من القرن التاسع عشر. ولذلك ظهر أيضاً نمط جديد من العلماء أو رجال الدين (المثقفين)، وتعددت مواردُهُم الثقافية بخلاف الفقهاء التقليديين الذين ما كان الشأن العام من ضمن همومهم أو ثقافتهم. وهذا النمطُ الجديدُ من العلماء، العامل في مؤسسات الدولة ومن حولها، هو الذي تمكّن وبقرارٍ من الدولة من صياغة مجلة **الأحكام العدلية العثمانية** التي حولت اجتهادات وآراء وفتاوى الفقهاء (الأحناف) إلى قوانين أفادت في الصياغة والتنظيم من القوانين المدنية الحديثة[١٧].

---

(١٦) عن دور علماء الدولة العثمانية في التنظيمات، انظر: **الاجتهاد**: (نيسان/أبريل ١٩٨٩)، ص ١٨٩ ـ ٢١٢ و٢١٥ ـ ٢٣٦، والعددان ٤٥ ـ ٤٦ (٢٠٠٠)، ص ٥١ ـ ٤٨.

(١٧) عن مجلة **الأحكام العدلية العثمانية**، انظر: **الاجتهاد** (آذار/مارس ١٩٨٩)، ص ١٩٧ ـ ٢١٨.

الأمر **الثاني** أن اللقاء بين العلماء والدولة في مشروع واسع للنهوض والتجديد استتبع تلاقياً (وليس توحداً) بين فئتين رئيستين من فئات العلماء: السلفيون الذين كانوا يدعون إلى فتح باب الاجتهاد في الدين، ومكافحة البدع والخرافات، والإصلاحيون أو النهضويون الذين أنتجهم المشروع الجديد للدولة في عالم الإسلام. ولا يعني ذلك أن السلفيين ما كانوا يعُنون بالشأن العام من قبل، إذ أنشأت السلفية الوهابيةُ دولةً في قلب الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، وراحت تأثيراتها تتوسعُ باتجاه الهند والمغرب ومصر واليمن، بل ما أعنيه أن أولوية السلفيين داخل الجزيرة وخارجها كانت مكافحة التقليد والجمود والإسلام الشعبي؛ أي التركيز على تصحيح الاعتقاد والسلوك؛ بينما كانت أولوية النهضويين الإصلاح والنهوض والتقدم. والتقى الطرفان في مجال مكافحة التقليد والتواكُل والخمول والجمود والمظاهر الشعبية للإسلام التاريخي، التي رأوا فيها إخلالاً بصفاء فكرة الوحدانية واستقامة السلوك. وأسهم هذا التلاقي بين الفئتين في صياغة مشروع لتجديد الإسلام ودعوته عن طريق العودة إلى الأصول الاجتهادية، ومفارقة التقليد المذهبي.

بيد أن اللافت في الأمر أن العودة إلى الأصول والمنابع ما أدت إلى إعادة نظر في آليات الاستنباط الموروثة على الرغم من ازدهار التأليف الفقهي لدى السلفيين والإصلاحيين على حد سواء في المرحلة الثانية؛ أي عند بداية الرُّبع الثاني من القرن العشرين. وتميزت تلك المرحلة كما هو معروف بنشر مدوّنات السنّة النبوية، وظهور مؤلفات ضخمة عديدة في تفسير القرآن؛ إما على نهج التفسير بالمأثور (لدى

السلفيين)، أو في ظل تبنّي بعض الفرضيات والنظريات العلمية الحديثة[18].

الأمر **الثالث**: أن هذا التلاقي بين السلفيين والإصلاحيين ما أنهى أول وهلةٍ وجود أو نفوذ التقليديين من المتمسكين بالمذاهب الفقهية السنية المعروفة، وبخاصةٍ الحنفية والشافعية والمالكية. وعانى الإصلاحيون والسلفيون على حدٍّ سواء سيطرة التقليديين من مذهبيين وصوفية على المؤسسات والمعاهد الدينية والأوقاف، وما كانت الدولةُ الوطنيةُ الحديثةُ حاسمةً في الوقوف ضد التقليديين في المسائل التي ما كانت تهمُّها ـ فضلاً عن أن جمهور العامة كان لا يزال تحت سيطرة التقليديين؛ فما كان من مصلحة الدولة الوقوف بوجه المتصوفة مثلاً حتى لا تُزعج العامة. إضافةً إلى حاجة السلطات وشيوخها وفقهائها أحياناً إلى التقليديين وجمهورهم في مجال التصدي للأجنبي، ودعم توجهات أُولي الأمر في المسائل ذات الطابع الرمزي والوطني العام. وعندما اتجهت الدول الوطنيةُ في حقبة ما بين الحربين العالميتين (١٩٢٠ ـ ١٩٤٠م) إلى تبني أطروحات الإصلاحيين بشأن المؤسسة الدينية والتعليم الديني، والأحوال الشخصية، كان الإصلاحيون قد تضاءلوا عدداً وعُدةً باعتبارهم فئةً مميزة، كما كان السلفيون خارج الجزيرة العربية قد اعتزلوا الشأن العام، أو صاروا ضد المشروع المتغير للدولة، وانهمكوا في

---

(١٨) عن اهتمامات السلفيين الأوائل في القرن التاسع عشر، انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ص ١٨٥ ـ ٢٥٢. وعن علاقات السلفيين بالإصلاح والإصلاحيين، انظر: ديفيد دين كومنز، **الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى، ١٩٩٩)، ص ٤٢ ـ ٦١.

صراعاتٍ عقديةٍ ضد التقليديين والمتصوّفة حول قضايا ومسائل التوحيد والشرك.

عنى تراجُع مشروع الإصلاحيين في الدين والدولة بعد عشرينيات القرن العشرين ظهور فئات جديدة من ذوي الثقافة الدينية تمتلك وعياً إحيائياً ليست أولويته مسألة التقدم والنهوض، بل حفظ الهوية وصونها. واستتبع ذلك الانتصار لمنهجٍ جديدٍ في تأمل الشأن الديني والشأن العام، على حدٍّ سواءٍ، هو منهج التأصيل. ويعني ذلك أنه في حين كان الإصلاحي يميلُ إلى الاعتراف بالجديد ومحاولة ترشيده بالتأسيس على المصلحة المعتبرة، أو على مقاصد الشريعة، فإن الإحيائي كان يتأملُ الجديد (الغربي في الأساس) أول وهلةٍ باعتباره ابتداعاً مشككاً في مشروعيته وضرورته، وبخاصةٍ إذا لم يستطع أن يجد له أصلاً نصياً أو اجتهادياً.

هكذا، فإن البيئات الإسلامية العربية شهدت في ما بين العشرينيات والخمسينيات ظواهر ومظاهر عديدة أسست للفكر الإسلامي المعاصر، وفرّقت بينه وبين الفكر الإسلامي الحديث:

أولى تلك الظواهر: تغيّر الإشكالية الرئيسة في ما بين الفكرين، من إرادة النهوض والتقدم لدى الإصلاحيين، إلى إرادة صون الهوية والتشبث بالتأصيل لدى الإحيائيين (الأصوليين) ثم السلفيين.

ثانية تلك الظواهر: بروز المثقفين ثم الفقهاء الإحيائيين (فقهاء الإخوان المسلمين في العالم العربي، وفقهاء الجماعة الإسلامية في المجال الهندي والشرق آسيوي) الذين يملكون وعياً مختلفاً واهتماماتٍ وأولوياتٍ مختلفة. وهؤلاء يملكون موقفاً

سلبياً من التقليديين والإصلاحيين على حدٍّ سواء، وإن أشبهوا الإصلاحيين في الموضوعات المطروحة، وأشبهوا التقليديين في الموقف من الجديد والطارئ.

ثالثة تلك الظواهر: انفصال السلفيين الجُدُد عن الإصلاحيين ورميهم لهم بالتغريب والعلمنة والماسونية... إلخ، وإن ظلوا متمايزين من الإحيائيين في ذلك حتى الستينيات.

رابعة تلك الظواهر: إصرار الإحيائيين الإسلاميين على المنهج المستقل في الأصول والفروع، وعلى المنظومة المستقلة والمنفصلة في سياق المشروع الإسلامي الشامل والحل الإسلامي.

لكي يكون المقصودُ واضحاً سأعمدُ في ما يلي من فقراتٍ إلى عرض قضايا رئيسة، والمقارنة بين نظرات وحلول الفئات الثلاث لها خلال القرن العشرين:

ـ العلاقات داخل المجتمع الإسلامي

رأى فقهاء المذاهب الإسلامية أن نظام أهل الذمة ثابت في النصوص وفي إجماع الفقهاء، لذلك لا يمكن الخروجُ عليه. في الوقت نفسه لا يصحُّ الدخول في فتنةٍ من أجل إعادة ذلك النظام الذي أنهته التنظيمات العثمانية. أما الإصلاحيون فرأوا أن التنظيمات العثمانية تنظيمات مشروعة، لأن سلطةً شرعيةً قامت بها. ثم إن مصالح المسلمين المستجدة تقتضيها، كما اقتضت استحداث مبدأ المواطنة، والمساواة أمام القانون، وسائر المؤسسات الأخرى مثل البرلمان والحكومة المسؤولة أمامه وتقييد سلطات الحاكم بالدستور. وكان بين الإصلاحيين من

استظهر تماهياً أو تماثُلاً بين الشورى والديمقراطية. أما الإحيائيون المسلمون فرأوا أن إلغاء الخلافة أدخل المسلمين في حالة من انعدام الشرعية أخلّت بمعنى دار الإسلام، فلا بُد من إعادة الخلافة بالقوة أو إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة. وليس لسلفيّي المؤسسة الدينية السعودية موقف واضح من الدولة الحديثة وتنظيماتها بسبب وجود دولتهم المستندة إلى التقليد المميز بين السياسة والشريعة في الإسلام القديم. أما السلفيون الجُدُد الملتحقون بالأصوليين والجهاديين فلا تختلف آراؤهم عن آراء الإحيائيين في هذا الشأن.

رابعاً: دار الإسلام ودار الحرب

لا نملك نصاً شاملاً من جانب رجالات التقليد المذهبي الإسلامي المحدثين بشأن الموقف الفقهي المعروف الذي يقسم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، لكننا نعرفُ أنهم أجابوا عن الاحتلال الفرنسي للجزائر، وتصاعد النفوذ الإنكليزي في الهند الإسلامية، والغزو الهولندي لجاوه وسومطره، والاحتلال الإيطالي لليبيا، بالدعوة إلى الجهاد أو الهجرة إن لم يعد الجهاد ممكناً. وعارض الإصلاحيون مسألة الهجرة، واعتبروا الجهاد حقاً مشروعاً من حقوق الدفاع عن النفس بالمعنى الحديث لذلك. وعلى خلفية الأحداث المتصلة بالهجمة الاستعمارية على بلدان العالم الإسلامي نشب الصراع الثقافي المعروف بين الإصلاحيين الإسلاميين من جهة، ورجالات السياسة والاستشراق العاملين في صفوف القوى الاستعمارية من جهةٍ ثانية: حول مفهوم الحرب المقدّسة والجهاد، وهل الجهادُ دفاعي أم هجومي؟ وهل انتشر الإسلام بالسيف أم بالدعوة السلمية؟

وكانت وجهة نظر الإصلاحيين أن الجهاد دفاعي، وأنه لا إكراه في الدين، وأن الإسلام انتشر سلمياً. ثم تطوّرت تلك الدفاعيات إلى القول إن ثنائية إسلام/حرب انتهت، وإن المسلمين شأن سائر الأمم التي تريد العيش في استقلال وكرامة، وهي مستعدة للقتال دفاعاً عن استقلالها. وهي لا تملك العقيدة ولا الإمكانات لمهاجمة الآخرين الذين لا يعتدون عليها، ولا يريدون بمصالحها شراً. أما الإحيائيون الإسلاميون فقالوا منذ الأربعينيات إن الجهاد دفاعي وهجومي، وهجوميته تكون لحماية الدعوة وانتشارها، وللدفاع عن المسلمين إذا جرى اضطهادُهم في أي بُقعة في العالم. ولذلك ستبقى هناك دار إسلام ودار كفرٍ وحربٍ، وإن لم يكن ضرورياً أن تكون هناك عداوة دائمة بين المسلمين وغيرهم من الأمم. وتطور الأمر بعد الخمسينيات من القرن العشرين إلى القول من جانب متشددي الإحيائيين إن الجهاد قد يتحول إلى فريضة في الداخل الإسلامي الذي لم يعُد كذلك، إما بسبب نظام الحكم أو بسبب القوانين الوضعية السائدة أو بسبب انحرافات فئاتٍ اجتماعيةٍ واسعة سيطر في أوساطها الغزو الثقافي. وأسهم السلفيون الجُدُد منذ السبعينيات في تشديد هذه النظرة من خلال إدخالهم مقولة الولاء والبراء ضمن رؤية العالم كله، بما في ذلك المجتمعات الإسلامية التقليدية.

خامساً: الشرعية والقانون

لا نملك نقداً من جانب فقهاء المذاهب للقوانين الوضعية. أما المؤسسات الدينية القائمة، وتعتبر أنها تمثل التقليد المذهبي الإسلامي، فرؤيتها اليوم أدنى إلى رؤى الإصلاحيين. وما نعرفهُ من مواقف ونصوصٍ للتقليديين الجُدُد يبدو فيه إصرارهم على

سريان أحكام الشريعة في مسائل الأحوال الشخصية. أما الإصلاحيون والفقهاء الذين يعتبرون أنفسهم استمراراً لهم في هذا الزمان فرأوا إمكان المزاوجة بين الفقه والقوانين الوضعية، ولذلك رحبوا قديماً بمجلة **الأحكام العدلية العثمانية**، وأدخلوا في حقبة الدولة الوطنية أصولاً وفروعاً فقهية ضمن القوانين المدنية، كما سعوا إلى إدخال مادةٍ في الدساتير العربية والإسلامية تجعلُ الشرعية مصدراً في التشريعات. أما الإحيائيون المسلمون فيقيمون تفرقةً قاطعةً بين الشريعة (والفقه المنبثق عنها) والقوانين الوضعية ذات الأصل الإنساني، ويعتبرون سواد القوانين الوضعية في ديار الإسلام مظهراً من مظاهر اللاشرعية التي داخلت حياة المسلمين في القرن العشرين. كما يرون أن في الاعتراف بالقانون الوضعي أو اللجوء إليه إخلالاً بالحاكمية الإلهية التي يفترضها الإسلام. ولا يمكن، من وجهة نظرهم التوفيق بين الأمرين حتى في التفاصيل؛ إذ إن المسألة هنا مسألة مرجعية.

سادساً: المسألة الاقتصادية والموقف من العلوم الحديثة

لا يملك الفقهاء التقليديون نظرة شاملةً إزاء المسألة الاقتصادية، بل يتشددون في تحريم الربا، ويتجنبون الشبهة في مقاربته أو التعامل مع مؤسساته، ويرون أن المشكلات الطارئة في الاقتصاد، وفي المنجزات الحديثة في سائر الشؤون تحلّها الفتاوى واجتهادات النوازل. أما الإصلاحيون فيرون أن الإسلام لا يناقض العلم ولا يقاومه، بل إن القطعي الشرعي لا يمكن أن يناقض القطعي العقلي أو العلمي. وفي ما عدا ذلك فإن مصالح المسلمين، ومقاصد الشريعة، يمكن أن تتصدى لسائر الشؤون

الحديثة من هذين المنظارين. وكانت لهم اجتهادات في كيفية تجاوز مشكلة الربا والفائدة، لكنهم لم يتوصلوا طوال قرن تقريباً إلى صياغة نظريةٍ شاملةٍ في ذلك. وكان هناك من قال إزاء نظرية داروين في التطور إنها إن ثبتت فهي لا تُناقضُ نصاً قطعياً (حسين الجسر، وطنطاوي جوهري). أما الإحيائيون فيمارسون التكنولوجيا الحديثة دونما نظريةٍ حاكمة، ويقول بعضهم إن إعجاز القرآن العلمي هو الطريقة الصحيحة للاعتراف بالجديد العلمي أو عدم الاعتراف به. أما الاقتصاد الحديث فهو مثار شكٍّ كبيرٍ لديهم، إذ يملكُ الإسلامُ حلاً للمشكل الاقتصادي أفضل بكثير من الحل الماركسي أو الرأسمالي. وهم كانوا وراء فكرة البنوك اللاربوية التي يبدو أن تجربتها نجحت نجاحاً جزئياً[(١٩)].

* * *

يقول الأمير شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) في إحدى تعليقاته أواخر العشرينيات على كتاب لوثروب ستودارد **حاضر العالم الإسلامي** إن الإسلام في يومه هذا إنما يجتازُ دوراً كذلك الدور الذي اجتازته النصرانية في أوائل عهد الإصلاح في القرن الخامس عشر. فالدوران حقاً متشابهان، حيث سيادة عقيدة النقل

---

(١٩) انظر إجمالاً عن وجهات نظر الإصلاحيين والإحيائيين في شتى المسائل في: أحمد الموصللي، **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: (نظريات المعرفة والدولة والمجتمع)** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، والسيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ٢١١ ـ ٢٥٥. انظر أيضاً: Basheer M. Nafi, *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement* (London: Crescent Publications, 2000), and Mansoor Moaddel and Kamran Talattof, eds., *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2000).

والتقاليد على عقيدة العقل سيادةً مطلقة، ومن حيث العداء المنتشر للحرية الفكرية وللعلوم الطبيعية الصحيحة «ألم تكن النصرانية على مثل هذه الحالة عينها في صدد القرن الخامس عشر؟ فمن يقارب بين الشرعيتين الإسلامية والنصرانية من جميع وجوههما يرَى أن روح الأولى اليوم وروح الأخرى بالأمس إنما هي روح واحدة»[٢٠].

يتضمن نص الأمير شكيب هذا عدة مفارقات:

أولاها المماثلة بين الإصلاح الإسلامي والإصلاح البروتستانتي، فالواقع أن السلفيين وحدهم كانوا يرون في مصارعة التقليديين أولويةً في عملهم التصحيحي، أما الإصلاحيون، فإنهم وإن عارضوا التقليد والتقليديين فإن همهم الأول كان التجديد في الثقافة والفكر والعمل العام. ولذلك، فليس الإصلاحيون هم الذين يشبهون البروتستانت، بل الإحيائيون والسلفيون المسلمون، والذين سيطروا بعد الأربعينيات من القرن الماضي وكانوا يريدون إزالة التقليد والعودة إلى الأصول مثلما فعل لوثر وكالفن. ومع ذلك، فإن

---

(٢٠) ثيودور لوثرب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، نقله إلى العربية عجاج نويهض؛ علّق عليه شكيب أرسلان، ٢ ج (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٥٢هـ/[١٩٩٣م])، ج ١، ص ٤٢. وقد سبق للأفغاني والكواكبي أن رأيا الشبه نفسه بين الإصلاح البروتستانتي والإصلاح الإسلامي، وهي وجهه نظر أمين الخولي أيضاً، انظر: أمين الخولي، «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية،» **الاجتهاد**، السنة ٨، العددان ٣١ - ٣٢ (١٩٩٦)، ص ٤٠٥ - ٤١١، وأحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، **الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**، حوارات لقرن جديد (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ١١٦ - ١٢١. والكتاب الأخير قد صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في طبعته الأولى عام ٢٠١٢ وفي طبعته الثانية عام ٢٠١٣.

المماثلة هنا أو المشابهة تبقى شكلية لاختلاف المشكلات والهموم والظروف المحيطة.

ثانية تلك المفارقات ما يُنسبه الأمير شكيب للتقليديين من عداء للعقل والعلم والحرية الفكرية، صحيح أن التقليديين المسلمين ما كانوا روّاداً في مسائل التقدم والحرية، لكنهم ما كانوا مسيطرين، وما كانت لهم مرجعية كبرى بهذه الشؤون في المجال الإسلامي، بخلاف الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تسيطر بالدين فعلاً على الشأن الدنيوي في مسيحية العصور الوسطى الأوروبية. بيد أن أكبر أوهام شكيب أرسلان ذهابه إلى سيادة عقيدة النقل عند المسلمين في عصره. والواقع أنه عندما كان يكتب هذا الكلام، كان التقليديون يتراجعون تحت وطأة هجمات السلفيين والإصلاحيين، وازدادوا وهناً وانكمشوا حتى في المؤسسات منذ الأربعينيات من القرن العشرين.

إن ما قصَدتُهُ من وراء هذا التعليق الفكري على ملاحظة شكيب أرسلان أن الصراع في عصره، أو في عصرنا، ما كان بين التجديديين والتقليديين، بل بين الإصلاحيين والإحيائيين. وهو ليس صراعاً بين التقليد والتجديد، بل بين رؤيتين أو رؤى للقضايا والمشكلات التي تُواجه مجتمعاتنا. وهو أخيراً صراع على السلطة والمرجعية في الدين والدولة والمجالين الخاص والعام. وكان هناك من انخدع بالتشابه في النتائج وأحياناً في الأدوات، فاعتبر الإحيائيين المسلمين (الذين صار السلفيون الجدد إحدى فئاتهم منذ السبعينيات) تقليديين جُدُداً. والواقع أن الإحيائيين لجؤوا في كثير من الأحيان، وتحت تأثير السلفيين الجدد الذين اخترقوا صفوفهم، إلى آليات الاجتهاد المعروفة، لكنهم في الأصل وفي رحلتهم الأولى (بين

الأربعينيات والسبعينيات) ما كانوا يأبهون كثيراً للتدقيقات الفقهية، وكانوا يريدون تغييراً شاملاً وجذرياً بالعودة المباشرة (تأصيلاً) إلى الأصول والنصوص الإسلامية. ولذلك، فإن تأصيلهم ـ غير المحدد بدقة ـ رمى إلى القطيعة مع التقليديين ومع الإصلاحيين في الوقت نفسه. وبغضّ النظر عما إذا كانت القطيعة قد أُنجزت أم لا (وأنا أرى أنها أنجزت) فإن الفروق الرئيسة بين الإصلاحيين والإحيائيين لا يمكن استيعابها تحت عنوان التقليد والتجديد بل تحت عنوان: «الاختلاف في رؤية العالم»[٢١].

رأى الإصلاحي المسلم أن مشكلة مشاكل المسلمين تخلُّفهُم، والطريقة للتجاوز ضرورة إنجاز عملية النهوض والتقدم استناداً إلى وعي بالمنافع العمومية أو المصالح العامة من جهة، وإلى بلورة ذلك في تنظيمات ومؤسسات حديثة بالمعنى الغربي لذلك. وفي هذه العمليات يؤدي الإسلام دور الدافع والحاثّ والمشرعن والحافظ للهوية والتماسك في عمليات التغيير في الوقت نفسه.

أما الإحيائي الإسلامي فاستجدّ لديه ـ نتيجة مشكلات العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين وعي بأن المسلمين مهددون ليس بسبب تخلّفهم المادي. إذ دأبوا على استعارة كل وسائل التقدم الغربي طوال ما يزيد على القرن من دون أن يستطيعوا التعديل في علاقات الغلبة بين الشرق والغرب، بل الأحرى القول إن آليات التحديث هددت

(٢١) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص ١٧٤ ـ ١٨٨.

تماسك المسلمين، وقدرتهم على أخذ أمورهم بأيديهم. ولن يستطيعوا باستمرار السير على النهج نفسه أن يحققوا أي شيء، لأن الغربيين لن يمكّنوهم من ذلك من جهة، ولأن الحضارة الغربية (من الأيديولوجيات السابقة وإلى العولمة) ليست حقيقةً بالاقتداء لشراستها وماديتها وتآمرها على دين الله وإنسانية الإنسان.

أدت هذه «الرؤية للعالم» إلى ظهور المشروع الإحيائي الإسلامي الذي اكتملت معالمه في السبعينيات، والذي لا تزال أدبياتُهُ تتكاثر حتى اليوم: نقض الأطروحات الغربية، والاستدلال على تآمر الغرب بما يجري في ديار العرب والإسلام من جانبه وجانب قواه ـ وطرح المشروع الإسلامي الشامل أو الحل الإسلامي الكفيل بالحفاظ على الهوية، وإقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة[٢٢].

لا أزعُمُ أن هذه الرؤية للعالم لا تزال سائدة تماماً لدى جميع الإسلاميين، لكنها تركت آثاراً عميقةً وغائرةً في الفكر الإسلامي المعاصر، ليس من السهل تجاوزها، ولا تزال ظاهرة لدى «الإصلاحيين الجدد» إذا صح التعبير، فمنذ الثمانينيات هناك حديث كثير عن مقاصد الشريعة، وعن الأولويات[٢٣].

---

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٧؛ محمود إسماعيل، **الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين** (الكويت: [د. ن.]، ١٩٩٣)، و David Westerlund, *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics* (New York: St. Martin's Press, 1996).

(٢٣) صدرت في سنوات التسعينيات عشرات الدراسات عن مقاصد الشريعة، وقارن مع الإشكالية، في: صلاح الدين الجورشي، في: **الاجتهاد**، العددان ٨ ـ ٩ (١٩٩٠).

هناك حديث مستجد عن حوار الحضارات وليس عن صراعها وتصادمها[٢٤].

كما إن هناك حديثاً عن تقاطعات وتلاقيات بين الشورى والديمقراطية، ومشاركات للإسلاميين في مجالس نيابية وحكومات[٢٥].

هناك نتاج فقهي غزير تكثر فيه الأطروحات والاجتهادات الفقهية الجديدة[٢٦]. لكن من جهة ثانية، فإن ثقافة الهوية وتوتراتها لا تزال قويةً تحت وطأة أحداث السنوات الماضية، والصراع المستمر بين الحكومات والأصوليين، وبين هؤلاء والولايات المتحدة، بعد تحوّل الإسلام إلى مشكلة عالمية في أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١م.

انتهت التقليدية الإسلامية، وانتهى الإصلاح الإسلامي، لكن لكل من التيارين آثاراً وأنصاراً باقين طبعاً. وهناك إسلام جديد صنعته «الصحوة الإسلامية» التي يشكل الإحيائيون أحد تياراتها الرئيسة إن لم يكن من حيث الانتشار (فالصوفية الجدد

---

(٢٤) انظر: السيد، المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٤٨.

(٢٥) انظر: عزام التميمي، محرر، **مشاركة الإسلاميين في السلطة** (لندن: الحرية للعالم الإسلامي، ١٩٩٤)؛ مجدي حماد [وآخرون]، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، و**الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**، تحرير علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (الكويت: دار قرطاس، ٢٠٠٠).

(٢٦) انظر الثبت الطويل، في: عطية والزحيلي، **تجديد الفقه الإسلامي**، ص ٧٥ ـ ١٤٠. انظر أيضاً: رضوان السيد، «مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر،» **الأبحاث** (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٤٦ (١٩٩٨)، ص ٥ ـ ٣٥.

مثلاً أكثر عدداً وإن لم يكونوا أكثر عُدة) من حيث التأثير. أما متى نخرج أو كيف نخرج مما نحن فيه؟ زال التقليديون والإصلاحيون لأنهم ما استطاعوا الإجابة عن هذا السؤال، ونوشك أن نُهدر ستين عاماً مع الإحياء الإسلامي الذي لا تملك إجابته الجاهزةُ والنضالية القدرة على الاختراق في ما يبدو، أيضاً. وقد تكونُ المشكلة في مكان آخر:

فيا دارها بالخيف إن مزارها

قريب، ولكنّ دون ذلك أهوالُ

الفصل السادس

إشكاليات العقل الفقهي المعاصر ووسائل تجاوزها

أحمد الخمليشي(*)

المعروف أن مصطلح «الفقه» يشمل «فقه العبادات» و«فقه المعاملات» التي تشمل المجالات كلها التي ينظّمها في الدولة الحديثة «القانون» بمعناه العام. ومنهج البحث فيهما واحد، تحدّد عناصره في مادة «أصول الفقه».

لكن يبدو أن الفقهين ليسا من طبيعة واحدة، فالعبادات أحكامها تعبدية أساساً، واستعمال «العقل الفقهي» (الاجتهاد) فيها محدود جداً وقاصر على جزئيات تفصيلية، على عكس فقه المعاملات التي تقوم أحكامها على مبدأ جلب المصالح، ودرء المفاسد.

لعل توحيد المنهج بين النوعين أضرّ بهما معاً، إذ تأثر الاجتهاد في المعاملات بالصفة التعبدية لأحكام العبادات،

(*) مدير دار الحديث الحسنية، الرباط ـ المغرب.

ولذلك مال إلى التفسير الحرفي للنصوص، وتعويض الحكمة بالإمارة في تعليل أحكام الشريعة، بل سرعان ما توقف نهائياً، وخلد الجميع إلى الاتباع والتقليد.

تأثرت الكتابة في العبادات بدورها بمرونة ضوابط التفسير الأصولية وقابليتها للتفريع والافتراض، فتشعبت أحكامها بشكل جعل أغلب المسلمين لا يلمّون إلا بالقليل منها، وحتى الفقهاء يضطرون في حالات غير قليلة إلى الاستعانة بالمراجع المكتوبة للجواب عن الأسئلة التي توجه إليهم. هذه العبادات كانت تلقن للمسلمين الجدد في العهد الأول للرسالة ببساطة، وفي وقت وجيز جداً، ويؤدونها من دون تشويش بالتعقيدات والتفريعات التي لحقت من بعد كل شعيرة من شعائرها.

حديثنا في هذه المقالة قاصر على فقه المعاملات، ونتناوله في فقرتين نعرض فيهما بعض إشكالياته ووسائل تجاوزها.

أولاً: إشكاليات العقل الفقهي المعاصر

يمكن جمع هذه الإشكاليات في عبارة «التركيز على استحضار المعلومات والخلل في التنظير».

يبدو التركيز على استحضار المعلومات واضحاً من برامج التكوين، وطرق تقويم التحصيل لدى المتلقين، ومن التقدير والمديح اللذين ينالهما المكثرون من الحفظ واعتماد الذاكرة في عرض المعلومات[1]. وهذا ما جعل من المعلومة غاية في حد

(١) وهو ما اشتكى منه الغزالي منذ القرن الخامس بقوله إن الفقه «خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى، والوقوف على دلائل عللها، واستكثار الكلام فيها، وحفظ =

ذاتها، وأهمل صفتها الحقيقية؛ وهي أنها وسيلة لتمكين العقل من التحليل، وبناء معرفة جديدة عليها.

على أن هذا أقل خطورة، ويبدو أنه مجرد نتيجة الإشكالية الكبرى: الخلل في التنظير التي نعرضها بإيجاز في ما يلي:

من أهم ما يؤكد وجود خلل في التنظير المتداول في الدراسات الأصولية المؤسسة لبناء الفقه واستمرار تجديده ـ القضايا الآتية:

١ ـ أهلية إبداء الرأي الفقهي

تتحدث مؤلفات أصول الفقه كلها ـ مع بعض الاختلاف في الترتيب ـ عن أنواع أحكام الشريعة، وعن أدلّتها وترتيبها، وعن قواعد استنباطها، ثم عن الشروط التي يجب أن تتوافر في المؤهل لهذا الاستنباط الذي يطلق عليه اصطلاحاً اسم «المجتهد».

تؤكد كلها كذلك أن جميع من لم يكتسب صفة «المجتهد» يجب عليه التقليد؛ أي تلقّي الأحكام من المجتهد وتنفيذها كما تلقاها ولا صلاحية له في المراجعة أو المناقشة[٢].

= المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال هو الأفقه». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٤٨، ثم أضاف: «ولسنا ندري ما الذي يُحدث الله في ما بعدنا من الأعصار» (ج ١، ص ٢٦).

(٢) يقول ابن رشد: «الناس صنفان: صنف فرضه التقليد وهم العوام الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد التي حددت في ما قبل. وصنف ثانٍ وهم المجتهدون الذين كملت لهم شروط الاجتهاد»، انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، ص ١٤٤. ويقول في المؤلف نفسه (ص ٩٢) عن الإجماع: «المعتبر في =

لم توضح شروط المعرفة والسلوك المطلوبة لاكتساب صفة «المجتهد» وسيلة عملية لإعلان توافرها أو عدمه فيمن يدّعي الصفة أو يرشح لها؛ ونتيجة ذلك انعكست على مسيرة الفقه طيلة اثني عشر قرناً سيطر عليه خلالها التكرار والتفريع الممل لانعدام المعترف لهم بصفة «مجتهد»، وتعمق المشكل أكثر في الوقت الحاضر بإحلال مصطلح «العلماء» محل مصطلح «المجتهدين» مع تطور وسائل الاتصال وتنوّعها. فلم تحدّد حتى نظرياً شروط اكتساب صفة «العالم»، بل كثيراً ما يكون هذا العالم غير معروف حتى من مخاطبيه المنتشرين في كل الأقطار والقارات.

يسهل القول إن اشتراط الأهلية في إبداء الرأي تفرضه الجدية وضرورة بناء الرأي على المعرفة الكافية بموضوعه، فمن لا يعلم إلا قليلاً من نصوص الشريعة، ولا دراية له بقواعد تفسيرها، يكن فاقداً لأدوات المعرفة والتحليل والاستنتاج، التي من دونها يأتي الفهم سطحياً والرأي عشوائياً.

هذا صحيح، لكن الصحيح كذلك:

أ ـ أن تحديد الحد الأدنى للمعرفة التي تخوّل أهلية إبداء الرأي أمر متعذر بالتأكيد، إذ لا يمكن الاحتكام مثلاً إلى

= الإجماع المجتهدون ولو كانوا اثنين أو ثلاثة ما داموا وحدهم المجتهدون. أما العوام فلا عبرة بهم، فهم أبداً متبعون للمجتهدين وموافقون لهم إذ كان ذلك فرضهم».

ويرى الشيخ محمد إسحاق الفياض: «أن عملية التقليد كعملية الاجتهاد، أمر لا يتطرق إليه الشك، وهي من البديهيات وهذه البداهة تنبع في النهاية من بداهة تبعية الإنسان للدين، فالمنع عن هاتين العمليتين مساوق للمنع عن التبعية للدين». انظر: **مجلة فقه أهل البيت**، السنة ٩، العدد ٣٤ (٢٠٠٤)، ص ٢٨.

الشهادات الدراسية، ولا تبدو وسيلة أخرى قابلة للتطبيق. التفاوت المعرفي موجود قطعاً، ويمتد من المتبحرين في دراسة الشريعة وفهم نصوصها إلى الذين لا إلمام لهم بها نهائياً، ولا يعرفون حتى القراءة والكتابة.

لكن الصعوبة تأتي من تعيين المنطقة الحدية التي تفصل بين «المؤهلين» لإبداء الرأي، وعديمي هذه الأهلية الذين يتوافرون على معرفة، لكن لا تؤهّلهم للاجتهاد.

ب ـ على فرض تجاوز عقبة تحديد المعرفة المخوّلة للأهلية تعرض صعوبة أكبر؛ هي تقرير منع غير المؤهلين، وتنفيذ هذا المنع.

هل يمكن إصدار قانون بمنع «غير العلماء» من الحديث في موضوع «أحكام الشريعة» مع تقرير عقوبة للمخالفين؟

نعتقد جازمين أنه أمر غير ممكن، لأنه يناقض جوهر الدين ذاته الذي يقوم على التكليف الشخصي والخطاب المباشر لكل فرد آمن به، فضلاً عن أن القانون لا يتعدى نفاذه منطقة ترابية محدودة، ولا حدود لحرية تنقل الأشخاص ووسائل التعبير عن آرائهم.

ج ـ إن الأحكام الشرعية موضوع الحديث هي الخاصة بالعلاقات الاجتماعية (المعاملات)، ومرتبطة بحكمها وغاياتها، وليست جامدة مع حرفية النصوص ودلالتها اللغوية التي تركز عليها قواعد التفسير الأصولية.

بسبب ذلك لا تتحكّم قواعد التفسير الأصولية في استنباط الأحكام تحكّم المعادلات الرياضية في نتائجها، وإنما تقوم بدور

المساعد والمرشد الذي يستعمل إلى جانبه العقل بهدف الوصول إلى الفهم السليم لنصوص الشريعة، فالفقه، إذاً، سمعٌ وعقلٌ.

يقول الإمام الغزالي: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»(٣).

لعلّ في ما عرضناه بإيجاز كفاية لإثبات أن المناقشات الحادة حول من يملك ومن لا يملك حق إبداء الرأي في تفسير نصوص الشريعة لم تُبنَ على منطق سويّ، ولذلك لم تنتج أكثر من تجميد الفكر الفقهي عن طريق إشاعة عدم وجود من تتوافر فيه شروط الاجتهاد(٤).

٢ ـ طبيعة الرأي الفقهي

نقصد بالرأي الفقهي الحكم الذي يتم التوصل إليه عن طريق:

ـ تفسير نص يتحمل أكثر من دلالة واحدة.

---

(٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج ١، ص ٣.

(٤) وتم هذا منذ أكثر من عشرة قرون. حيث يقول المالكي: «الجمهور على أن شروط الاجتهاد المطلق المذكور، لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع فما بعده»، انظر: محمد علي بن حسين المالكي، **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**، ج ٢، ص ١١٦. ثم نقل عن الغزالي والفخر الرازي، والرافعي، والنووي «أن المجتهد المطلق فقد في زمانهم» و«أن الناس كالمجمعين اليوم على أنه لا مجتهد» (ج ٢، ص ١٢١ ـ ١٢٢).

ـ إخضاع الواقعة موضوع الحكم إلى مبدأ، أو نص عام أو خاص مع احتمال تطبيق مبدأ أو نص آخر عليها.

بعبارة أخرى؛ الرأي الفقهي يتوصل إليه «المجتهد» بعد استعمال الطرق والوسائل المفصّلة في أصول الفقه بشأن تفسير نصوص الشريعة واستنباط الأحكام منها. وبذلك، يتميز الرأي الفقهي عن الحكم المأخوذ مباشرة من نصوص الكتاب والسُنّة من دون حاجة إلى قواعد التفسير أو ضوابط الترجيح، كما في هذه الأمثلة:

ـ **﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾**(٥): امتناع الزواج من المتوفى عنها مدة أربعة أشهرٍ وعشر، حكم مأخوذ مباشرة من النص، أما إلزامها بالحداد(٦) أو عدم إلزامها به فهو رأي فقهي مرتبط بالترجيح بين الآثار الواردة في الموضوع.

ـ **﴿وَإِنْ كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾**(٧): الحكم المأخوذ مباشرة من النص هو جواز أو إباحة عقد الرهن، والآراء الفقهية تتعلق بالأخذ بمفهوم الشرط (السفر، وعدم وجود الكاتب) والصفة (القبض) أو عدم الأخذ به كلاً أو بعضاً.

---

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٤.

(٦) الحداد هو ترك المتوفى عنها «الزينة كلها من اللباس والطيب، والحلي والكحل والخضاب بالحناء ما دامت في عدتها...»، ويلزمها ذلك «وإن كانت لا تدرك شيئاً لصغرها». انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج ٣، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٣.

ـ ومثال ثالث يخص الشهادة وسيلة لتوثيق الحقوق(٨) وردت فيها أربع آيات:

ـ ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ [...] وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾(٩).

ـ ﴿**فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ**﴾(١٠).

ـ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ**

---

(٨) هذه الآيات كلها وردت فيها الشهادة وسيلةً لتوثيق الحقوق، وليس باعتبارها وسيلة إثبات أمام القضاء. يقول ابن حزم: «إن الله أمرنا بالإشهاد على البيع» ﴿**وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ**﴾. وأمرنا إذا تداينا بدين مؤجل أن نكتبه وأن نشهد شهيدين من رجالنا، أو رجلاً وامرأتين مرضيتين، وأمرنا عند الطلاق والمراجعة بإشهاد ذَوَي عدل منا. وليس في شيء من هذه النصوص ذكر ما نحكم به عند التنازع في ذلك والخصام من عدد الشهود. إذ يموت الشاهدان أو أحدهما أو ينسيان أو أحدهما، أو يتغيبان أو أحدهما. انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **المحلّى**، ج ٩، ص ١٤٠. ويقول ابن القيم بعد ذكر آية الإشهاد على الدين: «فهذا في التحمل والوثيقة التي يحفظ بها صاحب المال حقه، لا في طريق الحكم وما يحكم به الحاكم، فإن هذا شيء وهذا شيء». انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ١، ص ٩١.

وما قاله ابن حزم وابن القيم تؤيده آية الإشهاد على الوصية التي أمرت بإجراء تحقيق مع الشاهدين بأدائهما اليمين لإمكان الحكم وفق شهادتهما سواء أكانا مسلمين ذَوَي عدل أم من غير المسلمين.

نعم ذكر القرآن الشهادة بوصفها وسيلة إثبات أمام القضاء في آيتين وهما خاصتان بالزنى: ﴿**وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً ...**﴾ و﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾ [القرآن الكريم: «سورة النساء،» الآية ١٥، و«سورة النور،» الآية ٤ على التوالي].

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦.

إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ [...]﴾[11].

ـ ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[12].

من كل هذه الآيات يؤخذ حكم مباشر هو قبول الشهادة وسيلة للتوثيق، وبالتالي الاحتجاج بها أمام القضاء.

واختلافها في الصياغة حول عدد الشهود، وجنسهم، وصفتهم، وعقيدتهم، يتطلب استعمال طرق التفسير من العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمفهوم، والقياس. . . ولذلك تعددت الآراء الفقهية حول نصاب الشهادة، وقيمتها الإثباتية أمام القضاء، وجنس الشاهد، وصفته بحسب موضوع الشهادة.

مع هذا الفرق الواضح بين الأحكام المستفادة من مجرد القراءة العادية لنصوص الشريعة والأحكام الاجتهادية المتوصل إليها عن طريق قواعد التفسير الأصولية ـ فإن التمييز بينهما في الخطاب والممارسة تلاشى أو كاد. ويرجع ذلك إلى:

أ ـ أن المجتهد أو الفقيه في دروسه وكتاباته وفتاويه لا يميز بين النوعين من الأحكام[13].

---

(١١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٠٦.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية ٢.

(١٣) وقد نجد الإشارة إلى هذا التمييز لكن في حالات محدودة، مثل مبدأ «مراعاة الخلاف» عند الإمام مالك، الذي بمقتضاه يقرر للأحكام التي يختلف فيها مع غيره (وهي الأحكام الاجتهادية) جزاء غير الجزاء المترتب عن مخالفة الأحكام المقررة مباشرة من الكتاب أو السنة.

من ذلك مثلاً أسباب فساد عقد الزواج: إذا كان السبب مقرراً في الكتاب أو السُّنة اعتبر الزواج غير منعقد، فلا يعتد فيه بطلاق الزوج ويفسخ من دون طلاق. أما إذا كان سبب الفساد اجتهادياً، فيعتد فيه بطلاق الزوج، ويفسخ بطلاق. =

ب ـ بعد ترسخ المذهبية وتحكّم التقليد، أصبحت الأحكام المدوّنة في مراجع مرويات المذهب، تشكل منظومة موحدة لـ «أحكام الشريعة»، واختفى نهائياً التمييز بين الأحكام الاجتهادية والأحكام النصية غير الاجتهادية.

ج ـ شيوع استعمال:

ـ المستفتين في أسئلتهم مثل عبارات «أفيدونا عن حكم الله في. . .» أو «ما حكم الله في. . .».

ـ والمفتين في أجوبتهم عبارات: «حكم الله أو حكم الشريعة هو. . .»[(١٤)].

= يقول ابن القاسم جواباً عن اختلاف رأي مالك في حكم الزواج الفاسد: «وأصل هذا وهو الذي سمعته من قول من أرضى من أهل العلم، أن كل نكاح اختلف الناس فيه ليس بحرام من الله ولا من رسوله، أجازه قوم، وكرهه قوم، إن ما طلق فيه الزوج يلزمه، مثل المرأة تتزوج بغير ولي أو المرأة تزوج نفسها . . . وكل نكاح كان حراماً من الله ورسوله، فإن ما طلق فيه ليس بطلاق، وفسخه ليس فيه طلاق». انظر: مالك بن أنس، **المدوّنة الكبرى**، ج ٤، ص ٣٢. لكن من المعروف أن مبدأ «مراعاة الخلاف» لم يلتزم به الإمام مالك إلا في حالات محدودة جداً.

(١٤) وذلك بعد أن كان الفقهاء الأقدمون ينتقدون مثل هذه العبارات. يقول ابن قيم الجوزية: «نهى النبي (ﷺ) في الحديث الصحيح أميره بريدة أن ينزل عدوه إذا حاصرهم على حكم الله». وقال: «فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك»، فتأمل كيف فرق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله.

من هذا لما كتب الكاتب بين يدي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حكماً حكم به فقال: «هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر»، فقال: «لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب».

وقال ابن وهب: «سمعت مالكاً يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا، ولا أدركت أحداً اقتدى به يقول في شيء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على =

د ـ التنظير لوصف رأي المجتهد بـ «الحكم الشرعي» الذي يلزم غير المجتهدين (أي كل الأمة) بتنفيذه من دون تعليق أو مناقشة، لأن المقلّد واجبه التلقي للتنفيذ(١٥).

= ذلك، وإنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسناً، فينبغي هذا، ولا نرى هذا . . .». انظر: ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج ١، ص ٣٩. وأضاف ابن القيم: «لا يجوز (للمجتهد) أن يقول لما أداه إليه اجتهاده، ولم يظفر به بنص عن الله ورسوله، إن الله حرم كذا، وأوجب كذا، وأباح كذا، وان هذا هو حكم الله» (ص ٤٤).

(١٥) يقول المرحوم أبو الأعلى المودودي: «ليس كل تعبير لأي حكم من أحكام الإسلام جاء به عالم من علماء المسلمين، ولا كل مسألة استخرجها إمام من أئمتهم بقياسه أو اجتهاده، ولا كل فتوى أصدرها مجتهد من مجتهديهم على أساس الاستحسان، هي القانون في حد ذاتها، وإنما هي بمثابة الاقتراح. وهي لا تصير القانون إلا بأن ينعقد عليها إجماع الأمة أو يسلّم بها الجمهور، أي أغلبية الأمة وجرت بها الفتوى . . .». انظر: أبو الأعلى المودودي، **القانون الإسلامي وطرق تنفيذه**، ص ٥٦. ويضيف أن الأحكام الاجتهادية التي انعقد عليها الإجماع «لا يقبل أن يعاد فيها النظر، ولا بد أن يأخذ بها المسلمون أجمعون على أنها جزء لقانونهم، وأما إن كانت جمهورية (أي قبلها جمهور الأمة) فيجب أن يراعى فيها رأي أغلبية المسلمين في ذلك البلد الذي يراد فيه تنفيذها هل يرتضون بها قانوناً لأنفسهم أم لا؟ فإن كانت تقبلها أغلبيتهم فإنها تصير قانوناً لذلك البلد».

هذا عن الأحكام المدونة في كتب الفقه القديمة، «أما في المستقبل فإن كل تعبير ـ لأي حكم من أحكام الله تعالى ورسوله (ﷺ) ـ أو قياس أو اجتهاد أو استحسان، إذا انعقد عليه إجماع أهل الحل والعقد في بلد من بلاد المسلمين أو اختارته أغلبيتهم يعد قانوناً لذلك البلد» (ص ٥٧).

لكن ما يقوله الشيخ المودودي يبدو محل مناقشة سواء بالنسبة إلى الأحكام المدونة أو الجديدة،

فالأحكام المدونة لا نجد في المراجع المتداولة من يصف الرأي الاجتهادي بالاقتراح، ولم يثبت تاريخياً أن آراء الأيمة لم تقبل إلا بعد انعقاد إجماع الأمة عليها، أو قبولها من الجمهور أو أغلبية الأمة. كما إن القول بعدم قبول مراجعة الأحكام المجمع عليها، وإن أشاعه السابقون، فإنه من الأفكار التي أثرت سلباً في مسيرة الفقه، فعدد غير قليل من الأحكام التي أجمع عليها السابقون أصبحت اليوم إعادة النظر فيها أمراً لا نقاش فيه، من أمثلة ذلك:

١ ـ اختصاصات «ولي الأمر» الواسعة في تدبير الشأن العام: موارد ومصارف بيت =

ذلك أن المجتهد أو المفتي «شارع من وجه، لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. الأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجب اتباعه، والعمل على وفق على ما قاله... وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي»[(١٦)].

من أهم النتائج التي ترتبت عن التكييف المقدم به الرأي الفقهي:

- اختفاء التمييز بين الأحكام النصية والأحكام الاجتهادية.

= المال، وتعيين وإقالة، وتحديد أجور القائمين على مرافق الدولة، وإقطاع الأراضي والمعادن والأملاك العامة، وإعلان الحرب والصلح ... انظر في ذلك: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، **الأموال**، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**.

٢ ـ تكييف المصالح والمرافق العمومية بالفروض الكفائية وربط وجوب القيام بها بالأفراد إذا قام بها البعض سقط الوجوب، وإلا أثم جميع الأفراد من شق المسالك العامة وتعهدها بالإصلاح وموارد الماء، والمهن الضرورية كالتجارة والحدادة، والنجارة، والتخصصات المعرفية المختلفة كالطب والهندسة والحساب، والعلوم الشرعية التي يحتاجها الناس في حياتهم اليومية ...

فهل من المقبول القول إن مثل هذه الأحكام التي قال بها السابقون متأثرين بظروفهم الخاصة ـ تلزم الأمة الإسلامية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؟!

أما بالنسبة إلى أحكام الوقائع الجديدة، فيبدو الغموض بشأنها من تعيين أهل الحل والعقد وطريقة عملهم، وإجراءات عرض كل رأي اجتهادي عليهم، وطريقة اختيار أغلبية الأمة للرأي، وتوزيع الاختصاص بين أهل الحل والعقد وبين أغلبية الأمة ... إلخ.

(١٦) أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص ٢٤٤.

اختفى هذا التميز في حلقات التدريس، وفي مرويات التلامذة عن شيوخهم، وبالتالي في مؤلفات فقهاء كل مذهب وفتاويهم. وأصبحت كل الأحكام التي تتناولها الدراسات الفقهية تحمل وصفاً واحداً، هو «حكم الله» أو «حكم الشريعة».

عبّر عن ذلك بوضوح ابن عابدين عندما قال في بداية حاشيته المشهورة إنه روى مضمونها عن شيخه سعد الحلبي بسنده عن سلسلة شيوخه المعدودين بأسمائهم عن «إمام الأيمة وسراج الأمة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، عن حماد بن سليمان، عن إبراهيم النخعي، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه)، عن النبي (ﷺ)، عن أمين الوحي جبريل، عن الحكم العدل جل جلاله وتقدست أسماؤه»[17].

- تعدّد الفرق والمذاهب. من البداهي أن يترتب عن الاجتهاد الفردي تعدد الآراء، وكل رأي لا يعدم أتباعاً، وهؤلاء يتبعونه لأنه «حكم الشريعة الصحيح»، وربما هو «الحق الذي ما بعده إلا الضلال»[18].

- جمود الفقه ثم انتهاؤه تنظيراً وممارسة. تعدد الآراء الاجتهادية مع مرور الزمن واتساع المجتمع الإسلامي يؤدي إلى

---

(١٧) علاء الدين محمد بن محمد بن عابدين، **حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)**، ج ١، ص ٣ ـ ١٤؛ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٩٣، وأبو عبد الله محمد ابن أحمد عليش، **فتاوي عليش**، ج ١، ص ٩٤.

(١٨) هذه المقولة استعملت بالخصوص بين المختلفين في تنظيرات علم الكلام والعقائد، وكانت حجة كل فريق الخبر المتداول عن افتراق الأمة الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة تبقى وحدها ظاهرة على الحق لا يضرها من خالفها إلى قيام الساعة.

الفوضى، وبالأخص في مجال تنظيم المجتمع والعلاقات بين أفراده. لذلك كان من الضروري الالتجاء إلى أحد الحلين:

الأول، إقرار وسيلة لتدبير الخلاف؛ أي الحسم في تحديد الرأي الواجب تطبيقه واستبعاد باقي الآراء مع إمكانية مراجعة قرار الحسم هذا في أي وقت ولأي مبرر يستدعي المراجعة.

والحل **الثاني** هو إنهاء الاجتهاد، وحصر من يقلدون من المجتهدين المعترف لهم بالإمامة.

ولسوء الحظ اختير لحسم الخلاف الحل الثاني؛ وهو منع الاجتهاد وفرض التقليد.

٣ ـ ثقافة التقليد المذهبي

ثالث إشكالية تعرقل نمو الفقه، وتغيِّبه عن واقع الحياة وتطوراته ـ خضوعه للتقليد المذهبي الذي أصبح ثقافة جماعية، مواجهتها توصف بالشذوذ وربما المروق.

في القرن الثالث الهجري ظهرت سلبيات وصف الآراء الاجتهادية الفردية بالأحكام الشرعية الملزمة، وذلك بوجود مئات من الفقهاء الذين نشر كل واحد منهم آراءه عن طريق حلقات الدرس أو الفتوى أو التأليف.

دعا هذا الوضع إلى «تنظيم» التقليد بقصره على من تمكن تلامذته من نشر آرائه واجتهاداته في الأقطار الإسلامية بوصفه إماماً يستحق الاقتداء بمذهبه، فتناقص بذلك عدد الأيمة المقلدين في اجتهاداتهم إلى أن انحصر عند أهل السنة في الأيمة الأربعة المعروفين.

يقول ابن خلدون: «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما حشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه فصرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء كل من اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم. وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول، واتصال سندها بالرواية. لا محصول اليوم للفقه غير هذا، ومدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه، مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأربعة»[(١٩)].

تم التنظير لهذا الحل بكون الفقه اكتمل وتجاوز الكمال، وبالعبارة المعروفة: «نضج واحترق» «زرعه عبد الله بن مسعود (ﷺ)، وسقاه علقمة، وحصده إبراهيم النخعي، وداسه حماد، وطحنه أبو حنيفة وعجنه أبو يوسف، وخبزه محمد. فسائر الناس يأكلون من خبزه»[(٢٠)].

ذلك أن «حوادث الخلائق على اختلاف مواقعها وتشتتاتها، مرقومة بعينها، أو ما يدل عليها، بل قد تكلم الفقهاء على أمور لا تقع أصلاً، أو تقع نادراً، وأما ما لم يكن منصوصاً فنادر ... أو يقال المراد بالفقه ما يشمل مذهبنا وغيره، فإنه بهذا

---

(١٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ص ٥٦٦.

(٢٠) محمد بن علي بن محمد علاء الدين الحصكفي، **الدر المختار في شرح تنوير الأبصار**، ج ١، ص ٣٤.

المعنى لا يقبل الزيادة أصلاً، فإنه لا يجوز إحداث قول خارج عن المذاهب الأربعة»[٢١].

بالنسبة إلى الممارسة كان الفقه يطلق على استخراج الأحكام الشرعية من مصدريها الكتاب والسُنّة، لكن بعد تأسيس المذاهب وفرض التقليد، أصبح الفقه قاصراً على نقل المقلد

(٢١) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)**، ج ١، ص ٣٤. ويقول القرافي عن الإمام مالك: «إنه أملى نحواً من مائة وخمسين مجلداً في الأحكام الشرعية، فلا يكاد يقع فرع إلا ويوجد فيه فتيا». انظر: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، ج ١، ص ٣٤. في فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك للشيخ عليش: «قال العارف الشعراني: فصل في بيان استحالة خروج شيء من أقوال المجتهدين عن الشريعة، وذلك لأنهم بنوا قواعد مذاهبهم على الحقيقة التي هي أعلى مرتبتي الشريعة، كما بنوا على ظاهر الشريعة على حد سواء. وأنهم كانوا عالمين بالحقيقة أيضاً، لا كما يظنه بعض المقلدين فيهم: فكيف يصح خروج شيء من أقوالهم عن الشريعة. ومن نازعنا في ذلك فهو جاهل بمقام الأيمة. فوالله لقد كانوا علماء بالحقيقة والشريعة معاً، وإن في قدرة كل واحد منهم أن ينشر الأدلة الشرعية على مذهبه ومذهب غيره بحكم مرتبتي الميزان فلا يحتاج أحد بعده إلى النظر في أقوال مذهب آخر، لكنهم (ﷺ) كانوا أهل إنصاف وأهل كشف، فكانوا يعرفون أن الأمر يستقر على عدة مذاهب مخصوصة لا على مذهب واحد، فأبقى كل واحد لمن بعده عدة مسائل عرف عن طريق الكشف أنها تكون من مذهب غيره، فترك الأخذ بها عن طريق الإنصاف والاتباع لما أطلعهم الله عليه من طريق كشفهم لا من باب الإيثار بالقرب الشرعية والرغبة عن السنة. وسمعت سيدي علياً الخواص يقول لا يصح خروج شيء من أقوال الأيمة المجتهدين عن الشريعة أبداً عند أهل الكشف قاطبة، وكيف يصح خروجهم عن الشريعة مع اطلاعهم على مواد أقوالهم في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ومع اجتماع روح أحدهم بروح رسول الله (ﷺ) وسؤاله عن كل شيء توقفوا فيه من الأدلة: هل هذا من قولك يا رسول الله أم لا؟ يقظة ومشافهة، وكذلك كانوا يسألونه (ﷺ) عن كل شيء في الكتاب والسُنّة قبل أن يدونوه في كتبهم، ويدينوا الله تعالى به ويقولون يا رسول الله فد فهمنا كذا من آية كذا، وفهمنا كذا من قولك في الحديث الفلاني كذا، فهل ترضاه أم لا، ويعملون بمقتضى قوله وإشارته (ﷺ) . . .». انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد عليش، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك**، ج ١، ص ٩٢.

لمذهب إمامه من أصوله التي اتصل سندها بالرواية. «لا محصول اليوم للفقه غير هذا»، كما يقول ابن خلدون[٢٢].

مع مرور الزمن، وتوالي القرون، لم يبق التقليد اختياراً إرادياً، ولا توجّهاً يؤخذ عن وعي وإدراك، وإنما أضحى «ثقافة» يتلقّاها الفرد من خلال قيم المجتمع وثقافته الفكرية والسلوكية حتى امتزجت المذهبية بالدين، فكل طائفة لا تشخص أحكام الدين إلا من خلال مراجع المذهب الذي توارثت تقليده[٢٣].

يؤكد قوة هذه الثقافة أنها فرضت نفسها حتى على الفقهاء الذين يقلقهم تعدد المذاهب، ويؤرقهم تشتت المسلمين بين خلافاتها. فلم يزيدوا على الدعوة إلى التقريب بينها، حيث عقدت عشرات الندوات واللقاءات في الموضوع[٢٤].

---

(٢٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٥٦٦. وقبل ابن خلدون قال الغزالي: إن الفقه «خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى، والوقوف على دقائق عللها، واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقاً فيها، وأكثر اشتغالاً بها يقال هو الأفقه». انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٤٨.

(٢٣) وروّج ذلك بادعاء مقلدي كل مذهب أن إمامهم أفضل وأعلم من باقي الأيمة، وألف كل فريق عشرات الكتب في مناقب إمامه التي لا يضاهيها فيها غيره، وفي نبوغه العلمي والمعرفي الذي يقصر عنه الآخرون.

(٢٤) أعدت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة استراتيجية مفصلة للتقريب بين المذاهب، ونشرتها في أكثر من ١٤٠ صفحة. وعلى الرغم من تعدد المؤتمرات والندوات، وحماسة المساهمين فيها، لم تسجل خطوات عملية ملموسة، ولا تزال النقاشات في التنظير والبحث عما يجب أن يكون. وهذا أمر طبيعي لتعذّر وضع معايير مضبوطة ومقبولة لهذا التقريب، فضلاً عن غياب وسيلة إلزام الأمة بما قد يتفق عليه في مؤتمر أو ندوة بضع عشرات من الفقهاء من مختلف المذاهب، وفوق هذا وذاك نسبة مهمة من أحكام المعاملات في الفقه لم تبق قابلة للتطبيق، كما استجدت مجالات كثيرة في تنظيم المجتمع والعلاقات بين الأفراد لم يتعرض لها الفقه المذهبي ولم يناقشها.

٤ ـ مخاطبة الأفراد

الظاهرة الواضحة في الخطاب الفقهي، التنظيري منه والتطبيقي، أنه موجّه إلى الأفراد[٢٥]. فالملزمون بأحكامه دائماً هم الأفراد الطبيعيون سواء أكانت من خطاب التكليف أم من خطاب الوضع[٢٦]، وذلك انطلاقاً من تعريف الأصوليين للحكم الشرعي بأنه «الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير»[٢٧].

من أهم المجالات التي أصبح الفقه غير قادر على الجواب عن الأسئلة المتعلقة بتنظيمها:

أ ـ **الدولة ومؤسساتها**. الحديث الفقهي عن الدولة ومؤسساتها موجّه إلى الأشخاص الموكول إليهم أمر تسييرها. فالخليفة أو الإمام هو المخاطب بممارسة حقوق الدولة وأداء التزاماتها ولشخصه تجب الطاعة، وباسمه الشخصي تسكّ النقود، وباسمه كذلك يتصرف في مداخيل مصاريف بيت المال، والأملاك العامة، ويعلن الحرب والصلح، ويقرر مصير

---

(٢٥) ومن النادر الإشارة إلى بعض المرافق بعبارات تفيد مفهوم المؤسسة أو الشخصية المعنوية. من ذلك مثلاً قول الماوردي عن بيت المال: «إن ما قبض من حقوق بيت المال»، أضيف إلى حقوقه «وسواء أدخل إلى حرزه أو لم يدخل، لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان، وكل حق وجب صرفه في مصالح المسلمين هو حق على بيت المال، فإذا صرف في جهته صار مضافاً إلى الخراج من بيت المال سواء خرج من حرزه أو لم يخرج». انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢١٣.

(٢٦) انظر في التمييز بين أحكام خطاب التكليف وأحكام خطاب الوضع: فخر الدين محمد ابن عمر الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج ١، ص ١٧ و٢٤، والشاطبي، **الموافقات**، ج ١، ص ١٠٩ و١٨٧.

(٢٧) الرازي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥.

الأسرى والغنائم والأراضي المفتوحة. والمؤسسات المعبّر عنها بالولايات الشرعية تتشخص كذلك في الأفراد القائمين عليها، فهناك: وزير التفويض، ووزير التنفيذ، والقاضي، ووالي الحرب، أو الجهة، أو الشرطة، والمحتسب. وكل واحد من هؤلاء مجرد نائب أو وكيل عن الإمام يُعيّنه ويعزله متى شاء، ويحدد له اختصاصه وراتبه، وينعزل تلقائياً بوفاة أو عزل من عيّنه...[٢٨].

اليوم تغير كل هذا، وتطورت فلسفة المجتمع الإنساني وأفكاره إزاء مفهوم الدولة وتنظيمها، فنما فقه أنتج فروعاً من التخصصات القانونية تُعنى بتنظيم الدولة ومؤسساتها مثل القوانين الدستورية والإدارية والقضائية والمالية ونظم المركزية واللامركزية والمؤسسات العمومية والجنسية والعلاقات الدولية. كل هذه الموضوعات وغيرها كثير، لا تزال غائبة في دراسات «الفقه الإسلامي» الذي لا يُسهِمُ في مناقشتها وتطويرها، ولا يقدم بديلاً قابلاً للتطبيق، ويكتفي بنعتها بـ «القانون الوضعي» المخالف لشريعة الإسلام بما يترتب على ذلك من تداعيات لا مجال الآن للتعليق عليها.

ب ـ **نظام الشخص القانوني الاعتباري.** كانت الأنظمة الاجتماعية لا تعترف بالشخصية القانونية إلا للإنسان، بل كان منها من يحرّم عدداً من الأفراد من هذا الحق مثل العبيد، والمحكوم عليهم بالموت المدني في القوانين التي كانت تأخذ بهذا النظام، لكن المجتمع الحديث:

---

(٢٨) انظر في كل ذلك: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، وابن سلام، **الأموال**.

ـ لم يعد يسمح بحرمان أي فرد من شخصيته القانونية لأي سبب كان.

ـ من ناحية ثانية استحدث نظام الشخص القانوني الاعتباري الذي تفرع إلى أشخاص القانون العام وتشمل الدولة والكيانات المحلية وما يتبعهما من مؤسسات وإلى أشخاص القانون الخاص التي تنظمها أساساً قوانين الجمعيات والشركات.

الأشخاص الخاصة الاعتبارية أو المعنوية هي التي تتحكم بالتوجهات السياسية للمجتمع (الأحزاب)، وفي الاقتصاد (الشركات)، وفي مختلف الأنشطة الجماعية للمجتمع (الجمعيات).

عندما نشأ الفقه الإسلامي لم يكن واقع الحياة الاجتماعية يستدعي خلق الشخص القانوني الاعتباري، ولذلك لم يناقشه كي يضع له الأحكام الملائمة، لكن الآن الأشخاص الاعتبارية القانونية موجودة فعلاً وتنظّمها عشرات النصوص المدنية والجنائية في المجتمعات الإسلامية كلها، وهي في تطور دائم ومتلاحق.

مع كل ذلك فإن «الدراسات الفقهية» لا توليها أي اهتمام سواء بتأصيل أنظمتها المقتبسة من الآخرين أو بتقديم أفكار تأسيسية بديلة، وتقتصر على عرض مضمون «فقه المعاملات»، كما حدده السابقون منذ أكثر من عشرة قرون.

ج ـ **فروض الكفاية**. إذا كان الإنسان اجتماعياً بطبعه، كما يقول ابن خلدون، فإن هذا الاجتماع مهما يكن بسيطاً، تظهر معه حاجات جماعية لا غنى عن تنظيم إنجازها.

مفهوم الدولة لم يكن قد تطور إلى الدرجة التي تضفي عليها صفة الشخصية القانونية، مخاطبة بحقوق والتزامات إزاء

مجتمعها، لذلك اهتدى الفقه إلى خلق مصطلح «فروض الكفاية» التي تعني أساساً المرافق والتجهيزات الأساسية، والمهن والحرف الضرورية، والتخصصات المعرفية اللازمة لسير حياة الناس الدينية والدنيوية(٢٩). واعتبر القيام بها واجباً على جميع القادرين عليه من أفراد الأمة، إذا أنجزه بعضهم سقط الوجوب عن الباقي، وإذا لم ينجزه أحد، وقع إثم ذلك على الجميع.

قد يكون لفكرة فروض الكفاية ما يبررها في ظل واقع التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي نشأت فيه، لكن التمسك بها طيلة قرون عديدة أدى إلى نتائج أضرت كثيراً بالتطور السياسي والحضاري للأمة الإسلامية(٣٠). واليوم يبدو الأمر أكثر أهمية

---

(٢٩) يقول الإمام الغزالي: «أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، وكالحساب فإنه ضروري في المعاملات. . . وأصول الصناعات أيضاً من فروض الكفاية كالفلاحة والحياكة والسياسة، بل الحجامة والخياطة، فإنه لو خلا البلد من الحجام تسارع الهلاك إليهم . . . وأما ما يعد فضيلة لا فريضة فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه، ولكنه يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه». انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٢٧. هذا عن العلوم «غير الشرعية» أما «العلوم الشرعية» فكلها محمودة «بل كلها من فروض الكفاية» (ص ٢٩).

(٣٠) فمن الناحية السياسية أخّرت التفكير في تطوير مفهوم الدولة ومناقشة حقوقها والتزاماتها. وتم تركيز الحديث على من يحكم والتنظير لشروطه، وأغفل إثارة الأسئلة المتعلقة بماذا يتم الحكم؟ وكيف يمارس؟ فكل الاختصاصات الواسعة المسندة إلى «ولي الأمر» يمارسها وفق ما يقتضيه نظره: مداخيل ومصاريف بيت المال، تعيين وعزل، وتقدير رواتب المسؤولين عن مرافق الدولة وموظفيها، وتحديد اختصاصهم، وإقطاع أملاك الدولة أو منح امتياز استغلالها، وإحداث وإصلاح مرافق الخدمات العمومية. . . حتى موارد ومداخيل بيت المال التي حصرها الفقهاء الأولون في الغنائم والفيء لم تثر مناقشة البديل بعد انتهاء هذين المصدرين، وهو ما ألجأ «ولي الأمر» إلى الجباية العشوائية، وإلى المصادرة والنهب أحياناً، فسادت علاقة عدم الثقة والرغبة في الانتقام، وهو لا تزال آثاره إلى اليوم ظاهرة في الثقافة والسلوك. . . =

عندما تواصل مؤسسات تدريس الفقه الإسلامي تلقين طلبتها موضوع فروض الكفاية بالمضمون والتكييف نفسيهما المؤسسين في واقع اجتماعي تختلف فلسفة تنظيمه كل الاختلاف عن الواقع الذي يعيش فيه هؤلاء الطلاب.

يتأكد من هذه الأمثلة الثلاثة التي عرضناها بإيجاز أن الفقه الإسلامي ملزم بمراجعة تحديد المخاطبين بالأحكام التي يقررها، استجابة للتطور الثقافي والمعرفي الذي أدخل تغييرات جوهرية على تنظيم المجتمع وعلى وسائل تحقيق هذا التنظيم.

ثانياً: وسائل تجاوز إشكاليات العقل الفقهي

عرضنا في الفقرة الأولى بعض إشكاليات الفقه الإسلامي، كما يقدم تنظيراً وتطبيقاً، ولا مناص من تجاوز تلك الإشكاليات ليتمكن من الجواب عن الأسئلة التي يقدمها الواقع المعيش،

= من الناحية الحضارية يردد كثيراً أن أول آية نزلت من القرآن، تأمر بالقراءة، وأن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة. لكن اعتبار التعلم «فرض كفاية»، أي أمراً موكولاً إلى مجموع أفراد الأمة، إذا قام به البعض سقط الوجوب عن الباقين ـ أبعد التعليم عن التخطيط، والاهتمام المبرمج في التنفيذ، وأخضعه للصدفة، والمبادرات الخاصة، بل إن توجيه الخطاب بوجوب التعلم إلى الفرد يستلزم أن يتم هذا التوجيه بعد «البلوغ» الذي هو مناط التكليف. فكيف يتصور الفرد الذي لم يتعلم في صغره، بعد أن يتجاوز الخامسة عشرة مثلاً يعي الفرض الكفائي بوجوب تعلم العلوم الشرعية مثلاً أو الطب، أو الهندسة. . . إلخ. ويستقصي هل تعلم غيره أم لا، فإذا تبيّن له الخصاص في أحدها قام بتعلمه. . .

لذلك، فإن تكييف تعلم العلوم بالفرض الكفائي كان يمكن أن يؤدي إلى تأثير خطير في مسيرة الحضارة الإسلامية لولا ما جبلت عليه الأمة من الرغبة في حفظ القرآن الكريم، ومؤسسة الوقف التي تكفلت بكثير من المتعلمين ومؤسسات التعليم، وتأسيس المكتبات وإغنائها، يضاف إلى ذلك حرص أغلب المتعلمين على التطوع بتعليم الآخرين ومبادرات بعض الخلفاء والأمراء بالعناية بالتعليم ومؤسساته وشؤون المعرفة عموماً.

وتفرضها مستجدات الحياة في تنظيم المجتمع وفي العلاقات بين أفراده، وبين أفراد المجتمع الدولي.

وفي ما يلي كلمة موجزة عن وسائل تجاوز كل إشكالية بالقدر الذي يسمح به المقام:

١ ـ شروط أهلية إبداء الرأي

هنالك مبررات عديدة تُساق لمنع الإقدام على تفسير نصوص الشريعة على من لا تتوافر فيه «شروط الاجتهاد»، في مقدمها: الاحتياط لأحكام الدين وسد باب التلاعب بها من الأدعياء، ولأن الذي لا يتوافر على المعارف المؤهلة للاجتهاد يبني رأيه على التشهي والأغراض، كما يقول الشاطبي[٣١]، ولأن القرآن نهى عن القول على الله بلا علم.

لكن يجب تحليل الموضوع بحكمة وبُعد نظر، وذلك بملاحظة ما يلي:

أ ـ إن التركيز على توفر أهلية الاجتهاد لم يُنتِج إلا التقليد والجمود منذ حوالى اثني عشر قرناً، ولم يعترف لأحد بالاجتهاد منذ أحمد بن حنبل المتوفى في منتصف القرن الثالث. ونقول جازمين إن عشرات الآلاف من العلماء الموجودين اليوم على

---

(٣١) يقول في **الموافقات**: «الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان: أحدهما الاجتهاد المعتبر شرعاً وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد الذي تقدم الكلام فيه. والثاني غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية واتباع للهوى: فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره، لأنه ضد الحق الذي أنزل الله. . ». انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج ٤، ص ١٦٧.

امتداد خريطة العالم، لن يُعترف لواحد منهم بصفة «المجتهد» وهو ما يعني الاستمرار في التقليد والجمود إلى ما لا نهاية.

ب ـ على فرض تحقق الاعتراف بأهلية الاجتهاد، من يملك صلاحية إصداره؟ وما هي المعايير التي يمكن اعتمادها لقبول «علماء» ورفض آخرين؟

ج ـ التكليف في الإسلام شخصي، والمسلم مسؤول عن إدراك أحكام دينه بوعي واقتناع، ويقف وحيداً يوم الحساب ويقال له ﴿**اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً. مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾[٣٢].

بناء على أي سند يقول مسلم لآخر على وجه الإلزام أنت ممنوع عليك قراءة نصوص الشريعة وتفسيرها، وأنا الذي أملك هذا الحق وواجبك تقليدي في ما أقول من دون مناقشة أو مراجعة؟!

د ـ من الجانب العملي، هل توجد وسيلة لتنفيذ منع غير المجتهدين من تفسير نصوص الشريعة، ومن نشر تفسيرهم بين الناس؟

يبدو عدم وجودها مؤكداً، فمنذ عهد الخلفاء وما بعده، ظهرت آراء شاذة لا يزال لها أتباع إلى اليوم. وفي العصر الحاضر تُخرج المطابع باستمرار عشرات الكتب والمقالات في تفسير آيات وأحاديث يصدرها مؤلفون من تخصصات لا علاقة

---

(٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآيتان ١٤ ـ ١٥.

لها بالمفهوم المتداول للدراسات الإسلامية. كما تشكلت جماعات حول «شيوخ» أو «أيمة» انفرد كل واحد منهم بتفسير خاص لأحكام الشريعة، بلغ الأمر ببعضهم إلى تكفير المجتمع الإسلامي ووجوب قتل رجاله وسبي نسائه وأطفاله، ولم يعدم هؤلاء أتباعاً بذلوا حياتهم في سبيل تنفيذ «أحكام الإسلام» التي أمر بها «الشيخ» أو «الأمير». من أجل ماذا يخصص الكثير من الحديث عمن يحق له أن يجتهد، ومن لا يحق له ذلك ما دام التطبيق متعذراً؟

هـ ـ في ظل الواقع المعاصر، لم يعد مقبولاً في تنظيم المجتمع والعلاقات بين أفراده الالتزام بتطبيق رأي فرد أو مجموعة أفراد لمجرد تخصصهم المعرفي، أياً كان هذا التخصص.

و ـ الاجتهاد الذي نتحدث عنه قاصر على «المعاملات». والنصوص الواردة بشأنها:

ـ أكثرها جاء بالصيغ العامة المُعبّر عنها بكليات الشريعة، يرتبط فيها الحكم بمعنى معقول وكل إلى نظر المكلف[٣٣]. ومن الواضح أن ما استجد من المرافق في التنظيم الاجتماعي وما تغير

---

(٣٣) يقول الشاطبي: «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى: كالعدل والإحسان، والعفو والصبر، والشكر في المأمورات. والظلم، والفحشاء، والمنكر والبغي ونقض العهد، في المنهيات». انظر: الشاطبي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٦. ويضيف في موضع آخر عن «الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين»: «فالحاصل من هذه الجملة، أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء، واستقراء ما تقدم من الشريعة يبيّنه» (ج ٤، ص ٢٣٨). ويقول أيضاً: «وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها» (ص ١٣٦).

من ظروف الحياة يفرضان الالتجاء إلى هذه الكليات لأن النصوص الخاصة قليلة، وقد تكون منعدمة، إذ المطلوب هو أن تكون الأحكام المقررة غير معارضة، أو مصادرة لإحدى كليات الشريعة.

ـ القليل وردت فيه نصوص خاصة وهذه يرتبط تطبيقها:

● بتحقيق المناط الذي يعهد بالاجتهاد فيه إلى المتخصص في الموضوع المتعلق به النص ولو كان جاهلاً بلغة النص (العربية) وبمقاصد الشريعة[٣٤].

● بمعرفة آثار ونتائج تطبيق الحكم في الحياة العملية[٣٥]، وهو ما يفرض مساهمة ذوي الخبرة بهذه الحياة والممارسين لها.

بعد هذه الملاحظات، نقترح الوسائل التالية لتجاوز إشكالية شروط أهلية إبداء الرأي:

ـ التخلي عن اعتقاد قلة المعرفة والتدين لدى الأجيال المعاصرة، إذ من أهم ما تم الاستناد إليه منذ قرون عديدة وإلى

---

(٣٤) جاء في **الموافقات** للشاطبي: «قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما إنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به... كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها... والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعادّ في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد». انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٥. وتنظيم أي مجال أو مرفق في مجتمع اليوم يمس أكثر أو التخصصات المعرفية كلها، الأمر الذي يلزم بالتعرف إلى آراء كل التخصصات قبل تقرير التنظيم المرغوب فيه.

(٣٥) انظر في ذلك: المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٩٤.

الآن في فرض التقليد ومنع الاجتهاد، ادعاء فقهاء كل عصر أن فقهاء عصرهم محدودو الزاد المعرفي، والضمير الديني، ولا يتوافرون منهما على ما يؤهلهم للثقة باجتهادهم. ولا يبدو هذا الادعاء سليماً، فاتهام جيل كامل من العلماء بضعف الوازع الديني من الظن المبالغ فيه الذي أمر القرآن باجتنابه ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾[٣٦].

الشيء نفسه يقال عن الاتهام بقلة المعرفة المؤهلة للاجتهاد، بل إننا نعتقد أن تحصيل المعرفة وتحسينها، أصبحا اليوم ميسرين كثيراً عما كان عليه الأمر بالأمس. فالمراجع وآراء الآخرين طوع يدي الباحث: في المكتبات، والأقراص المدمجة، وشبكة الإنترنت، عكس ما كان يكابده السابقون من الاعتماد على الذاكرة وعدد محدود جداً من المخطوطات.

نعم يبقى مفتوحاً انتقاد أي «اجتهاد» ظهر عدم جديته نتيجة قلة معرفة صاحبه، أو ضعف الوازع الديني لديه.

ـ تجاوز فكرة إساءة الظن بالأمة إزاء دينها. على مدى قرون كان العلماء يؤكدون أن الدين الحق انتهى مع سابقيهم، وأن عصرهم سيطر عليه الشر، وحُرّفت فيه أحكام الشريعة[٣٧]، وهو

---

(٣٦) **القرآن الكريم**، «سور الحجرات،» الآية ١٢.

(٣٧) مراعاة للمقام نكتفي بمثالين: الحارث بن أسد المحاسبي (١٦٥ ـ ٢٤٣هـ)، والإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ). يقول المحاسبي: «إنني تدبرت أحوالنا في دهرنا هذا فأطلت فيه التفكير، فرأيت زمناً مستصعباً، قد تبدلت فيه شرائع الإيمان، وانتقضت فيه عرى الإسلام، وتغيرت فيه معالم الدين، واندرست فيه الحدود، وذهب الحق وباد أهله، وعلا الباطل وكثر أتباعه، ورأيت فتناً متراكمة يحار فيها اللبيب، ورأيت هوى غالباً وعدواً مستكلباً، وأنفساً ولهة عن التفكير، محجوبة قد خللها الرياء، فعميت عن الآخرة، فالضمائر والأحوال في دهرنا بخلاف أحوال السلف وضمائرهم». انظر: أبو عبد الله =

ما نردده اليوم نفسه، لتبرير حرمان الأمة من حقها في التقرير، ومن إبداء رأيها في فهم الدين وتفسير نصوصه.

لا ينكر وجود أفراد اعتنقوا أفكاراً غير مألوفة عن الدين وتفسيره، وعن علاقته بتنظيم شؤون المجتمع، لكن هذا لا يبرر نزع الثقة من كامل الأمة، والتحجير عليها بإلزامها بالتقليد والتلقي للتنفيذ، وإنما الواجب هو مناقشة تلك الأفكار بأسلوب الحوار والإقناع ثم تدبير الأمر بوسائل التعايش الهادئة التي توصلت إليها المجتمعات المتمدينة.

ـ ترسيخ ثقافة المسؤولية الشخصية لدى الفرد المسلم. وذلك بتلقينه الالتزام بمعرفة أحكام دينه معرفة وعي وفهم، بدلاً من تكوينه بثقافة التحذير والمنع من الرجوع المباشر إلى نصوص الشريعة ومحاولة فهمها والإلزام بتقليد «العالم» وتنفيذ آرائه وفتاويه من غير افتئات ولا مناقشة.

يستعين في الفهم بالمتخصصين في علوم الشريعة، ويسألهم عما يجهله، لكن سؤال الراغب في الفهم وإدراك سند الحكم

= الحارث بن أسد المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، قدم له وحقق نصوصه حسين القوتلي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٦.

أما الإمام الغزالي فقال: «إن الأمر قد التبس بين العلوم المحمودة والعلوم المذمومة بسبب تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معانٍ غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول. وهي خمسة ألفاظ: الفقه، والعلم، والتوحيد، والتذكير، والحكمة. . .». ثم يحذر القارئ قائلاً: «واحترز عند الاغترار بتلبيسك علماء السوء، فإن شرهم على الدين أعظم من شر الشياطين، إذ الشيطان بواسطتهم يتدرج إلى انتزاع الدين من قلوب الخلق. . . وإليك الخيرة في أن تنظر لنفسك فتقتدي بالسلف، أو تتدلّ بحبل الغرور وتتشبه بالخلف فكل ما ارتضاه السلف من العلوم قد اندرس، وما أكب الناس عليه فأكثره مبتدع ومحدث. . .» انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٤٨ و٥٦.

وليس سؤال من يقنعه جواب: «هذا: واجب، أو حرام، أو مباح، أو صحيح، أو فاسد»، مثلاً كما هو الواقع السائد اليوم.

ـ الاستغناء عن إطالة الحديث عن شروط الاجتهاد. رأينا أن المناقشات الخاصة بشروط الاجتهاد وأهليته لم تؤد منذ نشأتها إلى الآن إلى تعيين مجتهد واحد بالمفهوم الذي تناولته به تلك المناقشات، كما لم تمنع أحداً من الإدلاء بآرائه في الفقه، أو في العقيدة أياً كان رصيده من المعرفة الخاصة بنصوص الشريعة.

نعم ترتبت على هذه المناقشات نتيجتان: **الأولى** انتهاء الاجتهاد وترسيخ التقليد ونشر ثقافته. و**الثانية** المساعدة في تبادل الطعن، وبالأخص بين المتعاصرين، حيث يرمى المخالف في الرأي بالجهل بالشريعة وبتحريف نصوصها، وقد يصل الأمر إلى اتهامه في عقيدته وإيمانه.

يمكن أن تقدم على سبيل الوعظ والنصيحة إرشادات تشرح ما يجب التقيّد به في تفسير نصوص الدين، أما التصريح بالمنع أو التحريم فلا يملكه أحد.

لذلك، يمكن لكل من أنس من نفسه القدرة على الاجتهاد وتفسير النصوص أن يدلي بآرائه التي يعتقد صوابها مرفقة بالمبررات التي تساندها. يمكن أن يُقال إن هذا سيؤدي إلى اقتحام الموضوع ممن لا دراية له به، فيخبط خبط عشواء ويَضِلّ ويُضِلّ. والجواب:

أولاً: مَن يملك صلاحية التحديد لمعايير وجود الدراية لدى زيد أو انعدامها لدى عمرو؟

ثانياً: مَن ينفّذ المنع من إبداء الرأي على من لا دراية له؟

ثالثاً: وسيلة مواجهة الخبط والتقوّل على الشريعة بغير علم، هي بيان الحكم الصحيح بالحجة والبرهان المقنع، وكشف الأخطاء التي وقع فيها المتطفلون على التفسير وإبداء الرأي ﴿**فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ**﴾[٣٨].

هذه هي الوسيلة المقبولة لتدافع الحق والباطل، والصواب والخطأ. أما القول إن المتوافر على الدراية يفرض رأيه على الجميع من دون مناقشة، ومن لا دراية له يُمنع من إبداء الرأي، فهذا هو الخبط الحقيقي غير المقبول شرعاً وعقلاً في ظل المفهوم العائم للدراية وانعدامها.

ـ إبداء الرأي بنسبة حكم إلى الشريعة لا يُقبل إلا إذا كان مرفقاً بالبيان والمبررات التي يتمكن القارئ من خلالها تقويم ما فيه من صواب أو خطأ. وهو ما يفرض عرضه بأسلوب الحوار والإقناع، وتقديم حجج وسند التفسير الذي انتهى إليه صاحب الرأي. ثم إن الرأي، أياً كان الشخص الذي أصدره، لا يعتبر حكماً شرعياً يفرض تلقائياً على الجميع، وإنما مجرد فهم شخصي يقارن مع الآراء الأخرى، وتقرر الأمة ما تراه بشأنها كما نعرض لذلك في الفقرة الخاصة بوسائل تجاوز الإشكالية الثانية التالية.

ـ الاعتماد في إبداء الرأي على قراءة النصوص وفي ظل الواقع المعيش.

أخيراً، إن من وسائل تجاوز إشكالية شروط الاجتهاد

---

(٣٨) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١٧.

وأهليته استناد المفسر في رأيه إلى قراءة نصوص الشريعة في ظل الواقع المعيش. فهذا يفرض عليه تعليل الرأي سواء من جانب ربطه بالنص، أو من جانب نتائجه في علاقات الناس وحياتهم اليومية.

هذا يحقق أمرين:

الأول: إبعاد من لا زاد له من النصوص. ومن القدرة على التحليل والاستنتاج.

والثاني: إنهاء فتاوى النقلة الذين يكتفون باستنساخ نص، أو حكاية قول مذهب أو فقيه من دون مراعاة للظروف التي صدر فيها القول، وللواقع الذي يقدمون فيه فتاواهم.

٢ ـ طبيعة الرأي الفقهي

أشرنا بإيجاز في الفقرة الأولى إلى النتائج السلبية لتكييف الرأي الاجتهادي أو الفقهي بالحكم الشرعي الواجب على الأمة الالتزام به لمجرد صدوره من الفقيه المجتهد وتتضاعف هذه السلبيات في التنظيم الاجتماعي الحديث.

من قبل كان مفهوم وحدة الحكم (القاعدة القانونية) في تنظيم المجتمع مرناً، إذ يمكن مثلاً أن يفتي مفتٍ، أو يحكم قاضٍ بصحة عقد رهن قدم فيه مرهون غير موجود، وتصدر فتوىً أو حكم من مفتٍ أو قاضٍ آخر بفساد العقد.

أما الآن، فإن التطور الذي بلغه «نظام الدولة» يفرض توحيد القواعد المنظمة للدولة ومؤسساتها، وعلاقاتها بمواطنيها وعلاقات هؤلاء في ما بينهم. يضاف إلى ذلك أن هذه القواعد

يجب أن تصدر كتابة وطبق الشكل الذي يحدده النظام الدستوري للدولة.

من ناحية ثانية، وصف الرأي الاجتهادي بالحكم الشرعي يعني دوامه وتعذّر إلغائه مستقبلاً، وإذا ظهر اجتهاد مخالف فإنه لا يؤثر في الوجود الشرعي للاجتهاد السابق، وهذا أيضاً أصبح غير قابل للتطبيق مع اتساع مجالات التنظيم، وسرعة تغير الظروف والملابسات المحيطة بها، وهو ما يتطلب المراجعة المستمرة بالتعديل والإلغاء والإضافة... وهذا واقع الحركة التشريعية في كل دول العالم، ومنها الدول الإسلامية.

الجدير بالملاحظة أن تكييف الرأي الاجتهادي بالحكم الشرعي الواجب التنفيذ، وعدم قابليته للتعديل والإلغاء لم يتقررا بنص من مصدري الشريعة، وإنما تم التواضع عليهما في ظروف انتشار الإسلام إلى شعوب مختلفة اللغات، ومتباينة المعتقدات والثقافات، ومتعددة الأعراف والتقاليد، فخيف من فوضى التأويلات، بل ومن تحريف العقيدة وأحكام الشريعة عن قصد أو بغير قصد، إذا لم تضبط معايير التفسير والتأويل، وينحصر استعمالها فيمن أتقنها معرفة ودراية.

يؤكد ذلك أن المسلمين عندما كانوا موحَّدي اللغة والثقافة داخل شبه الجزيرة العربية لم يثيروا موضوع الاجتهاد والتقليد، حيث كان من لا يفهم آية أو حديثاً، أو لا يعلم حكم واقعة عرضت له، يسأل من يساعده في الفهم أو بيان الحكم، ولم يكن السائل ينطلق من مركز المقلد الذي يجب عليه التلقي للتنفيذ، ولا المسؤول يملي جوابه بصفته مجتهداً، رأيه هو الحكم الشرعي الواجب تنفيذه على الجميع. وفي حالات كثيرة

كان يحدث الاختلاف في الرأي، إذ لم يكن يتم الالتجاء إلى التأكد من توافر صفة «مجتهد» في صاحب الرأي أو عدم توافرها. وإنما الثابت تاريخياً هو:

ـ تمسك كل برأيه إذا تعلق الأمر بشؤون خاصة قابلة لتعدد الحكم فيها بتعدد الأشخاص أو الأمكنة.

ـ تدبير الاختلاف في حال تعلقه بقضايا عامة. ويتم هذا التدبير بالوسائل التي كانت ميسرة إذّاك: مثل نفاذ حكم الأغلبية (مبايعة أبي بكر)، أو إقناع صاحب الرأي مخالفه بصواب رأيه (رأي عمر في جمع القرآن)، أو إقناع المخالفين بعد التشاور (رأي عمر في عدم اقتسام الأراضي المفتوحة)، أو تنفيذ الخليفة لرأيه بحكم صلاحيات وظيفته (حرب مانعي الزكاة).

الخلاصة أن تكييف الرأي الاجتهادي بالحكم الشرعي المتمتّع بسلطة الإلزام والنفاذ كان من أهم نتائجه على مسيرة الفقه تعدد المذاهب، ثم سيطرة الجمود والتقليد، وهو بالتأكيد غير قابل للتطبيق في ظل التنظيمات التي تسير عليها المجتمعات المعاصرة كلها[٣٩]، وإضافة إلى هذا وذاك لم ينزل به وحي ولم

---

(٣٩) فمن خصائص هذه التنظيمات:

ـ وحدة الحكم (القاعدة القانونية) الذي تنظم به كل واقعة من وقائع العلاقات الاجتماعية تطبيقاً لمبدأي عمومية القاعدة القانونية ومساواة الجميع أمامها.

ـ صدورها مكتوبة وفق الشكليات التي يحددها النظام الدستوري في كل دولة.

ـ التعقيد والتشعب اللذان يفرضان مساهمة تخصصات معرفية عدة في تنظيم أي مرفق أو موضوع. مثلاً: الوظيفة العمومية، الضرائب، المركزية أو اللامركزية، سوق الأوراق المالية (البورصة)... إلى غيرها من عشرات الموضوعات التي يبدو من العبث القول بوجوب إخضاعها للأحكام التي يقررها «المجتهد»، وإذا تعدد المجتهدون كان الخيار للمقلدين في اتباع الأعلم، أو الأفضل، أو الأورع.

ينطق به الرسول، ولا أمل في أداء الفقه لوظيفته في حياة الأمة من دون إعادة النظر في هذا التكييف، فكيف يتم ذلك؟

لا نعتقد أن الموضوع يتطلب الكثير من التفكير والتحليل، فالجميع متفق على أن الحكم الاجتهادي حكم ظني يصل إليه المجتهد بترجيحه لأحد الاحتمالات التي يقبل النص تفسيره بها[٤٠] مستعملاً قواعد التفسير المفصلة في أصول الفقه، التي يهتدي بها مثل أمارات ترشده إلى الحكم الذي أعلنه. وهذه الأمارات مختلف في قبول نسبة مهمة منها[٤١]. كما إن تقدير قوة كل قرينة إزاء القرائن الأخرى يتفاوت من مجتهد إلى آخر[٤٢].

---

(٤٠) في أغلب الحالات تتجاوز الاحتمالات الاثنين والثلاثة، وقد تمس موضوعات ذات أهمية في الحياة العملية، ونكتفي بالأمثلة الثلاثة الآتية:

ـ علة رِبا الفضل: أورد ابن قدامة تسعة آراء فيها. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد ابن قدامة، **المغني**، ج ٤، ص ٤.

ـ كراء الأرض: أشار ابن رشد إلى ستة آراء فيها بين المنع والجواز كلياً أو جزئياً. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ٢، ص ٢١٩.

ـ عقد المساقاة: ممنوع مطلقاً، جائز في النخيل وحده، جائز في النخيل والكرم، جائز في سائر الأشجار. انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج ٥، ص ٣٩٢، وابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٤١) مثل دلالة الأمر والنهي والأخذ بالمفهوم، وبقيود الصفة، والشرط، ودلالة العام، وألفاظه، وأدوات التخصيص وقيود ومجالات استعمال القياس عند القائلين به. بل الخلاف يتجاوز قواعد التفسير إلى الأدلة ذاتها مثل الإجماع والاستحسان والمصالح المرسلة والقياس، والحديث المرسل، وقول الصحابي. وأكثر مؤلفات أصول الفقه تشير إلى هذه الاختلافات. انظر مثلاً: الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**؛ الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، وأبو الحسن علي ابن أبي علي محمد الآمدي، **الأحكام**.

(٤٢) يقول الإمام الغزالي عن الأمارات التي يعتمدها المجتهد: «الأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها، كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس». انظر: الغزالي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦٦. ويضيف عن دور كل من الدور الشخصي =

وبسبب ذلك تعدّدت الآراء الاجتهادية في الواقعة الواحدة، بحيث يمكن القول باستبعاد وجود حكم اجتهادي وقع عليه إجماع المجتهدين. لذلك، يكون منطقياً اعتبار فتوى «العالِم» أو «المجتهد» رأياً فقهياً غير مُلزم لأحد، ويرجع إلى الأمة تقرير الحكم المُلزم بعد الاطلاع على الآراء كلها والموازنة بين الأسانيد والمبررات التي اعتمدتها.

تقرر الأمة عن طريق المؤسسة المشكّلة وفق النظام الدستوري الذي يجب أن يكون في مقدمة اهتمامات الفقه، للإدلاء بالاقتراحات المفيدة والعملية في بنائه، مستفيداً في ذلك من المبادئ الموروثة، وبما وصل إليه فكر الآخرين، ومسترشداً بواقع حياة الناس وأفكارهم ورغباتهم المعقولة، مع التركيز على المضمون والجوهر والابتعاد عن المناقشات الهامشية غير المفيدة حول المصطلحات: مثل الشورى والديمقراطية، وأهل الحل والعقد، والبرلمان.

٣ ـ ثقافة التقليد المذهبي

قد يبدو هذا التجاوز صعباً، وربما متعذّراً، بسبب رسوخ التقليد المذهبي طيلة قرون ومن عشرات الأجيال المتعاقبة.

= للمجتهد والأمارات: «الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات. فرب دليل يفيد الظن لزيد، وهو بعينه لا يفيد الظن لعمرو مع إحاطته به». وضرب لذلك مثلاً بأبي بكر وعمر في اختلافهما حول التسوية والتفاوت في العطاء للمسلمين من بيت المال قائلاً: «فمن خلق خلقة أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة، غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر، ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك. ومن خلقه الله خلقة عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر» (ص ٢٦٥).

لكن، إذا تأكد أن ذلك أصاب الفقه بالعقم وعزله عن الحياة اليومية للمجتمع الإسلامي، فمن الضروري البحث عن الوسيلة التي تُعيد إليه الحيوية، وتجعله قادراً على الجواب عن الأسئلة كلها التي توجّه إليه. ومن المؤكد أن وسائل الإصلاح مترابطة، والأخذ بها متكاملة هو الذي يحقق الهدف المنشود. إذ الأخذ بمبدأ إدلاء كل من أنس من نفسه القدرة برأيه المؤسَّس على الحجة والسند وبأسلوب الحوار والإقناع، ثم اختيار الأمة من بين الآراء المدلى بها ما تراه أقوى سنداً أو أكثر ملاءمة للتطبيق، سيختفي معه بالتأكيد التقليد المذهبي الجامد(٤٣). وينتشر الفقه بمفهومه الحقيقي وهو متابعة وقائع الحياة والبحث عن الحلول الفُضلى التي تناسبها.

بعبارة أخرى، المتداول الآن هو الفقه الإسلامي التاريخي، أي الذي توصّل إليه الفقهاء جواباً عن أسئلة الوقائع التي كان الناس يعيشونها فعلاً، وينبغي ألا يُسمى بالفقه الإسلامي المعاصر، لأنه لا يجيب عن أسئلة الحاضر كلها(٤٤).

لن يتحقق هذا الوصف إلا بالتراجع عن المألوف في ثقافة

---

(٤٣) ليس القصد استبعاد آراء السابقين وإنشاء فقه جديد في أحكامه ومقتضياته، وإنما نعني اختفاء عملية الاكتفاء بالنقل والحكاية، وظهور فقه يعتمد على قراءة نصوص الشريعة، وعلى المناقشة والاقتناع، والتقرير الجماعي، ولذلك فإن كثيراً من الأحكام الجزئية الموجودة في المراجع الفقهية ستبقى نافذة ومعمولاً بها.

(٤٤) مثلاً ما كتبه الخصاف من المذهب الحنفي في **أدب القاضي**، وابن فرحون من مذهب مالك في **تبصرة الحكام** مقارناً بالتنظيم القضائي الحديث وإجراءات التقاضي أمام مختلف المحاكم. وكذلك أنواع عقود النقل الحديثة مع ما كتبه الفقه عن كراء الرواحل والسفن. . . وبالأحرى الموضوعات التي لم يتناولها نهائياً، مثل سوق الأوراق المالية والضرائب. .

التقليد المذهبي والمساهمة في إنتاج «فقه إسلامي» يُقدِّم بأسلوب التحليل والإقناع مقترحاته في تنظيم المجتمع بما يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد من الفساد بعبارة ابن عقيل التي نقلها عنه ابن القيم في الطرق الحكمية[٤٥].

٤ ـ مخاطبة الأفراد

أصبح لأنظمة الشخص الاعتباري أو المعنوي، والمؤسسة، الدور الأساس في تنظيم المجتمع، وبلغ الفكر النظري، والممارسة التطبيقية درجة متقدمة جداً في التطور والنضوج. واندمجت المجتمعات الإسلامية كلها في هذا الواقع دولاً وأفراداً. ولا يبدو قابلاً للنقاش الادعاء بإمكانية الانسلاخ من هذا الواقع والعودة إلى قصر الخطاب على الأفراد الطبيعيين (المكلفين) في تنظيم المجتمع.

لذا، إن الفقه المتداول، إذا أريد أن يوصف حقاً بالفقه الإسلامي، فإن على الذين يتدارسونه أن يواكبوا به الحاجات اليومية للمجتمع المسلم جماعات وأفراداً التي في مقدمها: نظام «الشخص الاعتباري»، ونظام «المؤسسة». وهذا يتطلب:

ـ الانتقال بالفقه السياسي من تقديم الدولة في شخص «الخليفة» أو «ولي الأمر وأعوانه»، إلى دراستها بصفتها شخصاً معنوياً منفصلاً عن أشخاص القائمين على أجهزتها، وأنها تخضع في هيكلة مؤسساتها وأداء مهامها للقانون الأساسي (الدستور) ولبقية القوانين والتشريعات. يتم هذا من خلال عرض ما أنجزه

---

(٤٥) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص ٤.

الفكر الإنساني في الموضوع ومناقشته وتقويمه، والمساهمة في تطويره بتقديم الأفكار المفيدة والبنّاءة.

ـ إدراج نظام الشخص المعنوي في المدخل لدراسة الفقه الإسلامي.

ـ دراسة الأحكام الخاصة بالشخص المعنوي في مختلف الفروع والأبواب الفقهية بروح الاستفادة من الآخرين، والمساهمة في البناء والتطوير.

ـ التخلي عن «فروض الكفاية» بالتصور الذي تقدم به في الفقه وأصوله، لأن هذا التصور:

أ ـ **غير واقعي**، من ناحية أولى عدد مما سُمّي فروض كفاية يمارسها الفرد بدافع البحث عن الرزق وتوفير المعيشة مثل حرف التجارة والجزارة والنجارة. . . فاعتبار ممارستها أداء لفرض الكفاية لا يبدو سليماً، لأن أداء الفرض لا يتم إلا بالنيّة، والممارس لم يدر بخلده إطلاقاً قصور أفراد الجماعة في أداء فرض توفير حاجات الناس إلى الحرفة فقام هو بممارستها أداء لهذا الفرض المأجور عليه دينياً، لذلك فإن عمله باطل طبقاً لمبدأ: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[٤٦]. ويصدق هذا على أغلب فروض الكفاية التي يقوم بها الفرد بدوافع شخصية بعيدة من نيّة أداء فرض قصر الأفراد الآخرون في أدائه.

---

(٤٦) الشاطبي، **الموافقات**، ج ٢، ص ٣٣٣.

من ناحية ثانية، من فروض الكفاية كذلك ما يبدو توقيت التكليف بها تكليفاً بما ليس في الوسع، إذ التخصصات المعرفية (الشرعية وغيرها) باعتبارها فروض كفاية لا يوجه الخطاب بها إلى الصغير لأنه غير مكلف، وبعد البلوغ واستقصاء واقع الأمة وحاجاتها إلى بعض تلك التخصصات، يكون إلزام الفرد بتعلّم إحداها تكليفاً بما لا يُطاق، لفوات وقت التعلم، أو على الأقل لوجود فرض عين آكد، وهو تدبير معيشته هو وأسرته.

ب ـ **الجزاء.** تتعلق فروض الكفاية بالمرافق والمصالح العامة للجماعة الصغيرة أو الكبيرة، أو بعبارة الإمام الغزالي كل ما لا يُستغنى عنه في قوام أمور الدنيا، أي إنها تعني الضرورات اليومية لحياة الناس. ومصالح هذه طبيعتها يتعين إقرارها بأحكام وإجراءات تضمن إنجازها، أما الاقتصار على الجزاء الأخروي، كما يقول الفقه، فييسر إهمالها، لأن الأغلبية المطلقة من الأفراد لا يعون تكييف المرافق والمصالح العامة بفروض الكفاية، وحتى من يعي منهم يسهل عليه إيجاد أعذار مرتبطة باستقصاء الواقع وبتقدير الحاجة العامة وبالقدرة على التنفيذ. . . إلخ.

ج ـ **توفر الإمكانات.** فروض الكفاية يجب عدم أدائها إلا إذا توافرت فعلاً الإمكانات. يقول الماوردي عن المصارف المستحقة على بيت المال: «والضرب الثاني أن يكون مصرفه مستحقاً على وجه المصلحة والإرفاق دون البدل فاستحقاقه معتبر بالوجود دون العدم، فإن كان موجوداً في بيت المال وجب فيه وسقط فرضه عن المسلمين، وإن كان معدوماً سقط وجوبه عن بيت المال، وكان إن عم ضرره من فروض الكفاية على كافة

المسلمين حتى يقوم به منهم من فيه كفاية كالجهاد»[٤٧]. وهذا يعني أن الأمة لا تبحث عن الإمكانات لإنجاز المرافق الضرورية لمواطنيها، وإنما تكتفي بإنفاق ما تحوزه فعلاً في خزينتها.

د ـ **أداء فرض الكفاية يتحقق بالحد الأدنى.** سبق أن نقلنا عن الغزالي أن تعلم الطب والحساب وأصول الصناعات والحرف يعتبر فرض كفاية في حدود ما هو ضروري، أما «التعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ولكنه يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه فإنه يعد فضيلة لا فريضة».

ويقول الماوردي إن المصلحة أو المرفق المحتاج إليه «إن كان مما لا يعم ضرره كوعور طريق قريب يجد الناس طريقاً غيره بعيداً، أو انقطاع شرب يجد الناس غيره شرباً، فإذا سقط وجوبه عن بيت المال بالعدم، سقط وجوبه عن الكافة لوجود البدل»[٤٨]. فهل يجب التمسك بهذا التفسير لتقدير الحاجة إلى الإنفاق على المرافق العامة؟

لعل في هذه الملاحظات ما يكفي لتقويم «فروض الكفاية» بالمفهوم الذي لا تزال متداولة به. قد يتساءل القارئ وما البديل؟

البديل هو أن فقه العلاقات الاجتماعية الذي نتحدث عنه يجب أن يقصر مناقشاته بالنسبة إلى الأفراد على التزاماتهم المقترنة بالإجبار على التنفيذ، وبالاصطلاح الفقهي القديم: الملزمين بها «قضاء».

---

(٤٧) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص ٢١٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

أما الالتزامات الأخلاقية، وما تتطلبه القيم الدينية فليس مكانها فقه المعاملات وتنظيم المجتمع، وإنما فقه الوعظ والإرشاد والأخلاق والقيم الدينية الذي تجب العناية به في تخصص مستقل ليكون قادراً على إعادة تشكيل ثقافة السلوك المفقودة اليوم في المجتمع المسلم.

خلاصة

عرضنا بعض إشكاليات الفقه الإسلامي المعاصر التي تشكل ثغرات مزمنة، جعلته لا يواكب واقع الحياة، ولا يجيب المسلمين مجتمعات وأفراداً عن الأسئلة التي تثيرها أمامهم التطورات الفكرية والمادية التي جددت مناهج التفكير، وغيرت نماذج السلوك، وخلقت علاقات بين الأفراد والمجتمعات لم يكن لها بالأمس وجود.

بالتأكيد سيلقى ما كتبته اعتراض عدد من القراء. وهذا أمر طبيعي، إنما الذي أرجوه هو استحضار مثل هذه الأسئلة:

- هل من أصول الإسلام تقسيم معتنقيه إلى مجتهدين واجبهم تشريع الأحكام عن طريق التفسير، ومقلّدين فرضهم الاتباع والاستماع للتنفيذ؟ أم الأصل أن كل مسلم ملزم ببذل جهده لمعرفة أحكام دينه معتمداً على نفسه، أو مستعيناً بمن هو أعلم منه على سبيل المساعدة والإرشاد إلى الفهم السليم؟

- الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد ومواكبة الفقه لواقع حياة المسلمين بدأت منذ أكثر من قرن، فلماذا لم تؤت شيئاً من أُكلها إلى اليوم؟

- هل التنظير يكفي لقبوله أن يحسن التنسيق في عرض

الصور الخيالية التي يقدمها؟ أم يتعين أن يعنى بالواقع، وأن يكون ما يعرضه قابلاً للتطبيق؟

ـ هل صفة «المجتهد» التي يكثر الحديث عنها اعتُرف بها لأحد منذ القرن الثالث الهجري؟ وهل يؤمل حصول هذا الاعتراف لأحد من علماء اليوم؟

ـ هل الواقع الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية كلها، الناتج من تطور الوعي السياسي والفكر الإنساني عموماً، يمكن أن يقبل التنظير القائم على تفويض المجتهد (المتخيل) صلاحية التقرير في تنظيم المجتمع، وإلزام كل الأمة بتنفيذ آرائه وفتاويه؟

قائمة الأسئلة طويلة... والحقيقة التي لا يختلف حولها اثنان هي أن فقه المعاملات المتداول باسم «الفقه الإسلامي» لا يواكب وقائع حياة المجتمع وتطوراتها، فما هي أسباب ذلك؟

حاولنا في هذا الفصل إثارة بعض هذه الأسباب ووسائل تجاوزها، ونتمنى أن تتعدد الأفكار والاقتراحات، ومن مجموعها تُضاء الطريق، وتتضح الثغرات، ويسهل العلاج. والله الموفق للصواب والهادي إلى سواء السبيل.

الفصل السابع

اللسانيات وآثارها في قراءة التراث والعلوم الشرعية

عبد اللّه السيد ولد أباه

أولاً: المدارس اللسانية

يعرّف عالم اللسانيات السويسري فردينان دي سوسير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) العلم الذي أسسه بقوله إنه العلم «الذي يدرس اللغة من حيث هي في ذاتها ولذاتها». وتعني هذه العبارة تحويل المبحث اللغوي من الدراسة الخارجية إلى التحليل الداخلي للبنيات الصوتية والدلالية التي يقوم عليها نظام اللسان.

مع أن علوم اللغة ليست جديدة، إلا إنها ارتبطت إما بالفلسفة والمنطق، أو بمناهج التأويل الديني، ولم تبرز مبحثاً متميزاً في الدراسات الأوروبية قبل القرن السابع عشر من خلال نحو «بورت رويال» لدى أنطوان آرنولد (١٦١٢ ـ ١٦٩٤) وكلود لانسلو (ت ١٦٩٥) الذي يشكل أول محاولة حديثة لبناء نظرية علمية للغة من منطلق اعتبار المقولات

اللغوية على اختلاف الألسن تعبيرات عن مقولات منطقية هي القاعدة العميقة الثابتة للغات على اختلافها الظاهر.

في القرن التاسع عشر ظهر النحو المقارن الذي ذهب إلى تصنيف اللغات والبحث عن أصولها واشتقاقاتها وأنماط قرابتها مع محاولة ضبط اللغات الأصلية التي تتفرع منها مختلف اللغات. بيد أن مؤسس علم اللسانيات الحقيقي هو فرديناند دي سوسير الذي دشن تقليداً جديداً في دراسة اللغة في كتابه المهم الذي صدر بعد وفاته **دروس في اللسانيات العامة** (١٩١٦).

يتميز هذا التقليد في بلورة أدوات التحليل البنيوي في دراسة الظواهر اللغوية، ما سيكون له أثر جذري في الدراسات اللغوية المعاصرة التي توزعت إلى مدارس لسانية عديدة، أبرزها المدرسة البنيوية، والمدرسة الوظيفية، والمدرسة التوليدية التحويلية، والمدرسة البراغماتية التداولية.

سنعرض باقتضاب أهم الأفكار والمناهج التي تقوم عليها هذه المدارس الأربع، منتهين إلى إبراز أثرها في قراءة وتحليل الخطاب التراثي والشرعي.

١ ـ اللسانيات البنيوية

إذا كانت البنيوية منهجاً متكاملاً في العلوم الإنسانية يمتد من الفلسفة (ألتوسير) إلى علم النفس (جاك لاكان) إلى الأنثروبولوجيا (كلود ليفي ـ شتراوس)، فإن منبعه ونموذجه الأول هو اللسانيات السوسيرية. والفكرة الأساسية التي تنطلق منها لسانيات دي سوسير هي دراسة اللغة بصفتها نظاماً مستقلاً قائماً بذاته له وظيفة تواصلية لا تعبيرية، ترتبط عناصره عضوياً

عبر نظام قائم على التقابل والاختلاف. فما يميز هذا المبحث البنيوي هو تحويل النظر إلى منطق اللغة وآلياتها الداخلية بدلاً من البحث في أصولها وتاريخها وفروعها. ويقوم هذا المبحث على مجموعة من الثنائيات فصّلها دي سوسير في كتابه **دروس في اللسانيات العامة**، أهمها:

أ ـ ثنائية اللغة واللفظ

يميز دي سوسير بين اللغة بصفتها مؤسسة اجتماعية حادثة تقوم على التواضع لأجل التخاطب والتواصل، واللفظ من حيث هو التحقق الفردي للسان؛ أي الجانب الشخصي في الاستعمال اللغوي. يوضح دي سوسير هذا التميز بقوله: «اللغة هي رصيد يستودع في الأشخاص الذين ينتمون إلى مجتمع واحد بفضل مباشرتهم للكلام، وهو نظام نحوي يوجد وجوداً تقديرياً في كل دماغ، أو على الأصح في أدمغة المجموع من الأشخاص، فإن اللغة لا توجد كلها عند أحد منهم، بل وجودها بالتمام لا يحصل إلا عند الجماعة وبفصلنا اللغة عن اللفظ، نفصل في الوقت نفسه ما هو اجتماعي عما هو فردي، ما هو جوهري عن ما هو إضافي».

ب ـ ثنائية الدال والمدلول

تتألف اللغة من حيث هي نظام من العلامات من دال هو الجانب الصوتي المادي للعلامة بأثره النفسي في الذهن، ومدلول هو الجانب التصوري الذهني. تتميز هذه العلاقة بالاعتباطية؛ أي إنها لا تقوم على رابطة طبيعية، ولا سبيل لتعليلها، فالأصوات لا تتعلق بها في ذاتها أي دلالة.

ج ـ ثنائية التزامنية والتعاقبية

إذا كانت المباحث اللغوية في القرن التاسع عشر قد اتسمت بالمسلك التاريخي ـ أي النظر إلى اللغة بصفتها ظاهرة خاضعة للتحول والتطور ـ فإنّ ما يميز اللسانيات البنيوية هو تجسيد المنهج التزامني (السنكروني). إذ باعتبار اللغة نظاماً له بنيته الذاتية وعلاقاته الداخلية القائمة على التفاعل العضوي، فإنها بهذا المعنى ظاهرة لاتاريخية.

د ـ ثنائية العلاقات السياقية والعلاقات الجدولية

يقوم النظام اللغوي على نوعين من العلاقات هي: العلاقات السياقية؛ أي الروابط العضوية بين مكونات الجملة، والعلاقات الجدولية التي تتحدد بالعلاقة بالوحدات اللغوية للنسق اللغوي كلِّه. ولا شك في أن هذا المنهج بثنائياته أثر تأثيراً واسعاً في نظريات التأويل المعاصرة، كما سنرى لاحقاً[1].

٢ ـ اللسانيات الوظيفية

ارتبطت نظرية اللسانيات الوظيفية بعالم اللسانيات الفرنسي أندريه مارتينيه الذي اعتمد مقاييس دي سوسير البنيوية من دون إهمال البُعد التاريخي، مع التركيز على وظيفة اللغة التواصلية. نشأت اللسانيات الوظيفية في إطار حلقة براغ التي اهتمت بدراسة الأصوات من خلال تصنيفها إلى وظيفي وغير وظيفي،

---

(١) انظر: فردينان دي سوسير، **دروس في الألسنية العامة**، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش ومحمد عجينة (طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥)، ومبارك حنون، **مدخل للسانيات سوسير** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧).

قبل أن تتخذ شكلها المكتمل مع نظرية مارتينيه التي ركزت على العلاقة الوثيقة بين البُعد الوظيفي الاتصالي في اللغة الذي يمنحها الحركية والدينامية والبُعد الوصفي التزامني الذي يقتضيه المنهج العلمي في دراسة الظاهرة اللغوية من حيث هي بنية موضوعية. من هذا المنطلق يعرف مارتينيه اللغة بقوله: «إن لساناً ما هو أداة للاتصال تحلل الخبرة الإنسانية من خلالها بطريقة تختلف من لسان إلى آخر في كل متحد اجتماعي، تحلل إلى وحدات ذات مضمون دلالي وتعبير صوتي». ويسمى مارتينيه الوحدات ذات الدلالة والشكل الصوتي «المونيمات» أو «اللفاظم»، بحسب بعض الترجمات السائدة، في حين يسمى الوحدات الصوتية المجردة «فونيمات» أو «صواتم»، بحسب بعض الترجمات الرائجة.

تتميز الوحدة اللغوية بوظيفتها الاتصالية أي تبليغ المعنى، ومن هنا أهمية التمييز بين الصواتم التي هي الأصوات التي لها وظائف تمييزية بين الوحدات المفيدة ومجرد الأصوات الفيزيائية التي لا تؤدي هذه الوظيفة.

من هنا يتبلور منهج الدراسة الصوتمية الذي يختلف عن التحليل الصوتي لكونه لا يرمي إلى وصف الجزئيات التي يتميز بها صوت عن آخر، وإنما يهدف إلى تصنيف العناصر الصوتية في اللغة بحسب وظائفها التبليغية.

إذا كان للصوت دور تمييزي بين الوحدات المفيدة كان صوتياً، وإن لم تكن له قيمة لغوية، فكل لغة صوتم تنتقي من بين الأصوات الفيزيائية أصواتاً بعينها تعطيها هذه القيمة التمييزية التي يقتضيها المعنى وغائية الدلالة، أما التحليل التركيبي

للملفوظات فيقوم على التمييز بين الوحدات اللفظية الدنيا (المونيمات أو اللفاظم).

في هذا السياق، يميز مارتينيه بين «لفاظم مستقلة» تحمل في ذاتها ما يدل على وظيفتها (مثل الفعل وبعض الظروف في العربية) و«لفاظم وظيفية» تحدد وظيفياً غيرها (مثل حروف الجر)، و«لفاظم تابعة» متعددة الوظائف[٢].

٣ ـ المدرسة التوليدية التحويلية

تشكل هذه المدرسة إحدى أهم المدارس اللسانية، وتتميز بثراء نماذجها النظرية التي خضعت لتغيير وتعديل مستمرين منذ انطلاقتها في عام ١٩٥٧ بكتاب عالم اللسانيات الأمريكي ناعوم تشومسكي **البنيات التركيبية** الذي بلور فيه نموذجه الأول الذي راجعه في نموذجه الثاني الذي ضمنه كتابه **مظاهر النظرية التركيبية** الصادر في عام ١٩٦٥ قبل أن يغير بعض جوانبه في نموذج جديد أطلق عليه «النظرية النموذجية الموسعة».

نشأت هذه المدرسة رد فعل على المسلك الوصفي في دراسة الظاهرة اللغوية الذي يكتفي بتحليل التراكيب اللغوية، أي نظام اللسان من حيث بنياته الصوتية والدلالية.

بالنسبة إلى المدرسة التوليدية يتعين تجاوز هذه المعطيات

---

(٢) انظر: أندريه مارتينيه: **مبادئ اللسانيات العامة**، ترجمة أحمد الحمو (دمشق: المطبعة الجديدة، ١٩٨٥)، و**وظيفة الألسن وديناميتها**، ترجمة نادر سراج (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٦). وقد عرض عبد القادر المهيري نظريته عرضاً مركزاً في: عبد القادر المهيري [وآخرون]، **أهم المدارس اللسانية** (تونس: المعهد القومي لعلوم التربية، ١٩٨٦)، ص ٣٩ ـ ٥٢.

اللغوية السطحية لدراسة القابلية اللغوية لدى الإنسان من خلال ضبط التراكيب العميقة الأساسية التي تمثل الثوابت الفعلية التي تؤسس القدرة اللسانية بصفتها ناتجة من الطبيعة الإنسانية. يقول تشومسكي موضحاً ذلك: «للإنسان ملكة مخصوصة بجنسه ونوع من التنظيم الذهني الفريد في نوعه لا نستطيع إرجاعه إلى بعض من الأعضاء أو ربطه بالذكاء بعامة، فالكلام الإنساني قادر على أن يكون وسيلة لإبلاغ حر ولتفكير حر». من هنا القول بوجود «قوانين عامة للكلام» في ما وراء تمايز اللغات الظاهرة، حاول تشومسكي ضبطها بوضع جهاز نظري عام يستوعب البنيات العميقة للغة.

هكذا لا يخفي تشومسكي تمسّكه بنظرية الأفكار الفطرية لدى ديكارت، معتبراً اللسانيات البنيوية «خطوة إلى الوراء» في مقابل عصر النهضة، ساعياً إلى إحياء النظرية النحوية التقليدية، فالنحو الوصفي الذي يهتم به اللسانيون المعاصرون ليس سوى المستوى السطحي للغة، ويمكن استنباطه من النحو التوليدي هو وحده القادر على استيعاب القوانين العميقة للغة.

يقول تشومسكي: «النحو نظام من القواعد والمبادئ المحددة لخصائص الجمل الشكلية والدلالية حيث يستعمل في تفاعله مع مجموعة من الميكانيزمات الذهنية يقصد بها فهم لغة ما والتحدث بها ولنعرف النحو العالمي إذاً بأنه نظام من المبادئ والقواعد والشروط، نظام هو عبارة عن عناصر أو خصائص مشتركة بالنسبة إلى سائر لغات العالم، نظام وليس فقط وليد الصدفة، لكنه نتاج الضرورة، أيضاً، الضرورة الحيوية لا المنطقية بطبيعة الحال. وهكذا يمكن اعتبار النحو

العالمي تعبيراً عن ماهية اللغة الإنسانية وجوهرها».

أعطى تشومسكي الأسبقية المطلقة للتركيب على التحليل الصوتي أو الدلالي، معتبراً أن للمظاهر التركيبية مستوى عميقاً خاصاً بها في ما وراء التمايزات الصوتية والدلالية، إذ غرض النحو التوليدي هو توليد كل الجمل الصحيحة اللامتناهية الموجودة بالقوة في كل اللغات عن الجمل غير الصحيحة بالرجوع إلى حدث «الناطق السامع المثالي» مميزاً بين معياري «القدرة»؛ أي ملكة اللغة في المطلق و«الإنجاز»؛ أي الفعل اللغوي الملموس. وصاغ تشومسكي نماذجه المتتالية في أشكال منطقية، رياضية شكلية معقدة، لم تكن تخضع للمراجعة والتعديل[٣].

٤ ـ البراغماتية التداولية

تتميز المدرسة البراغماتية عن المدارس السابقة في كونها لا تركز اهتمامها على البنية الصوتية المادية للغة، بل على جانبها الدلالي، أي سياقات استخدامها، ومنها انفتاحها على حقول معرفية عديدة مثل المعلوماتية وعلم النفس والفلسفة والمنطق. ويمكن التمييز داخل هذه المدرسة بين اتجاهات عديدة تتمحور حول الإرث الأوستيني (نسبة إلى عالم اللسانيات الإنكليزي جون أوستين) الذي اعتنى بدراسة الأفعال اللغوية بالتمييز بين أصناف الجمل من حيث دلالتها السياقية، من خلال

---

(٣) حول النظرية التوليدية، انظر: عادل فاخوري، **اللسانية التوليدية والتحويلية**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، وعبد القادر الفاسي الفهري، **اللسانيات واللغة العربية: نماذج تركيبية ودلالية** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٥).

تصنيفها إلى «جمل وصفية» تصف الكون، ويتسنى الحكم عليها بمعيار الصدق والكذب، و«جمل إنشائية» تفيد الإنجاز والأمر لا الوصف يحكم عليها بمعيار التوفيق والإخفاق.

طور أوستين نظريته حول الأفعال اللغوية ببلورة تصنيف ثلاثي لهذه الأفعال: «الفعل القولي»؛ أي العمل الذي يتحقق بمجرد التلفظ به، و«الفعل المتضمن في القول»؛ أي العمل الذي يتحقق بقولنا شيئاً ما.

نلاحظ هنا أن أوستين تخلّى عن الجمل الإنشائية والجمل الوصفية، وركز على التمييز السابق بين مفهوم العمل المتضمن في القول: فكل قول يتضمن على الأقل إنجاز عملٍ قولي وعملٍ متضمن في القول. واستوحت تداولية أروالد ديكرو أعمال أوستين وسيرل ودمجتها في المبحث اللساني من خلال دراسة متضمنات القول والافتراضات المسبقة والمحاجّة.

بالنسبة إلى ديكرو ليست وظيفة اللغة هي مجرد التواصل بالمفهوم الضيق للعبارة، بل إن اللغة تحوي في ذاتها «جداول من العلاقات بين الأشخاص وأدواراً متعددة» و«جهازاً من التواضعات والقوانين» التي تنظم «الحوار بين الأشخاص». وهذه الأدوار التواضعية هي الخاصية الإنجازية للغة بحسب مقاربة أوستين (التمييز بين الأفعال اللغوية) التي يثريها ديكرو بإدخال مفهوم الافتراض بصفته من الوسائل التي تقدمها اللغة للإجابة عن متطلبات التضمين التي يحتاجها المتخاطبون في حالات عديدة، فهو شرط في استعمال الأفعال الإنشائية، وهو فعل كلامي خاص مثل الإثبات والاستفهام والأمر، يقابله شكل تضمين آخر هو «القول المضمر» المتولد عن المعنى الجانبي،

مع الوقوف على الطابع الحجاجي الملازم للفعل اللغوي (أي البُعد الاستدلالي الاستنتاجي في اللغة).

تكوّنت خارج هذا التقليد الأوستيني تيارات تداولية عديدة، تأثر بعضها بنظريات التخاطب لدى اللسانيين البنيويين، وتأثر بعض الآخر بالمباحث المنطقية البراغماتية وتأثر تيار ثالث بالنظريات الاجتماعية[٤].

ثانياً: اللسانيات والتراث العربي الإسلامي

يجزم أحد كبار اللسانيين العرب (عبد السلام المسدي) «بأن التفكير العربي قد أفرز نظرية شمولية في الظاهرة اللغوية، ولعل ذلك ما كان إلا محصولاً طبيعياً لعوامل تاريخية تصب جميعاً في ميزة الحضارة العربية التي اتسمت قبل كل شيء بالمقوم اللفظي حتى كاد تاريخ العربي يتطابق وتاريخ سلطان اللفظ في أمته. ولم تكن معجزة الرسول إليهم إلا من جنس حضارتهم في خصوصيتها النوعية. وهذا ما استقر لدى المفكرين منهم منذ مطلع نهضتهم»[٥].

يشير المسدي هنا إلى حقيقة كون مختلف العلوم والمعارف التراثية الإسلامية خرجت من النص، سواء العلوم

---

(٤) حول المدرسة التداولية، انظر: آن روبول وجاك موشلار، **التداولية اليوم: علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني؛ مراجعة لطيف زيتوني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣).

(٥) عبد السلام المسدي، «اللسانيات والتراث العربي الإسلامي،» في: عبد السلام المسدي، **مباحث تأسيسية في اللسانيات** (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ٣١.

الشرعية الشارحة للقرآن الكريم والسنّة الشريفة أم العلوم التأويلية المساعدة، وحتى المعارف الطبيعية التي استثمرت أدوات فهم النصوص في ضبط القوانين الطبيعية بصفتها بحسب التصور الإسلامي آيات اعتبار وتسخير على غرار آيات النص المنزل. ومع أنه لا يمكن الدفاع عن فكرة انسجام وتناسب المباحث اللغوية التراثية والمناهج اللسانية الحديثة، إلا أن كثيراً من علماء اللسانيات العرب ذهب إلى تبيان أوجه القرابة والتشابه بين الفكر اللغوي العربي الوسيط والدراسات اللسانية الحديثة.

من بين هذه الأوجه التعريف الوظيفي، والتواصل للغة، وإدراك طبيعة العلامة اللغوية، إذ هذا ابن جنّي يُعرّف اللغة بقوله: «حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»، وذاك ابن خلدون يقول: «أعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل فيها وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم». أما الفارابي فيذهب إلى القول: «وأما الألفاظ فإنها علامات مشتركة إذا سمعت خطر ببال الإنسان الشيء الذي جعل اللفظ علامة له، وليس لها من الدلالة أكثر من ذلك. وذلك شبيه بسائر العلامات التي يجعلها الإنسان لتذكرة ما يحتاج إلى أن يذكره، فليس معنى دلالة الألفاظ شيئاً أكثر من ذلك، وكذلك الخطوط ليس دلالتها على اللفظ أكثر من ذلك».

في التعريف الأخير إدراك جليّ الاعتباطية للعلامة اللغوية التي تحدّث عنها دي سوسير، نلمسه لدى لغوي عربي مشهور هو عبد القادر الجرجاني في قوله: «اللغة تجري مجرى

العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه».

ليست هذه التعريفات حكراً على من أحلنا إليهم، بل تعكس تصوّراً عميقاً في التراث اللساني العربي الحافل بالدراسات الوصفية الوضعية لآليات اللغة ونظامها الوظيفي، مما درسه بدقة العديد من علماء اللغة العرب المعاصرين[٦].

من بين الآراء والتصوّرات المشتركة بين اللغويين العرب واللسانيين الغربيين المحدثين: التمييز بين الجانب الصوتي والجانب الدلالي في اللغة، واعتبار اللغة تواضعاً واصطلاحاً، والقول بتناهي اللغة، وإدراك الطابع الاختلافي الانفصالي في اللغة، وضبط طبيعة الملكة اللسانية. من هنا المقارنات الشائعة بين نظرية «النظم» لدى الجرجاني والنظرية التوليدية لدى تشومسكي (التميز بين البنية السطحية للغة وبنيتها العميقة)، وتماثل نظريتي العامل بين الخليل بن أحمد وتشومسكي، وتشابه نظريتي اللغة عند الفارابي ودي سوسير.

لئن كانت لهذه المقارنة بعض الوجاهة التي لا نشك فيها، إلا أنها ينبغي ألا تغطي على اختلاف المكانة الإبيستمولوجية لعلم اللغة عند العرب واللسانيات الحديثة اللذين إن اتفقا في بعض النتائج الدقيقة التي هي حصيلة التحليل الوصفي

---

(٦) انظر مثلاً: عبد السلام المسدي، **التفكير اللساني في الحضارة العربية** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٦)؛ حسام البهنساوي، **أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٤)، وعادل فاخوري، **علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

الموضوعي، إلا أنهما يختلفان في الأدوات النظرية والآليات المنهجية.

لخص أحد كبار اللغويين العرب (هو عالم اللسانيات المغربي أحمد المتوكل) منهجية استثمار المصطلح التراثي في اللسانيات الحديثة في الضوابط الآتية: «يتحتم استعمال المصطلحات التراثية حين يراد عرض التراث عرضاً موضوعياً، إذ لا يسوغ أن يعرض بمصطلحات غير مصطلحاته. وما يصدق على التراث في هذا الباب يصدق على غيره من النظريات اللسانية، بل على النظريات كلها. يجوز للمفهوم المقترض من التراث أن يظل مدلولاً عليه بلفظه، ويجوز أن يستبدل به لفظ حديث إذا لم يكن اللفظ القديم في المستوى المطلوب ضبطاً ودقة، أو إذا روعي التناسب بين المصطلحات. كما يجوز أن يعرب المصطلح الحديث بواسطة مصطلح تراثي إذا توافرت مجموعة من الشروط. أما إذا عسر توافر هذه الشروط أو توافر بعضها، وهذا ما يحدث غالباً، فالأولى اللجوء إلى استحداث مقابل»[٧].

ثالثاً: مناهج التأويل اللساني وتطبيقها على التراث العربي الإسلامي

يمكن التمييز داخل حقل التراث بين جانب التراث اللغوي الذي هو الألصق من حيث الموضوع بالدراسات اللسانية، والتراث العقدي والفكري الذي لئن كانت علاقته غير مباشرة بالمباحث اللسانية إلا أنه على الرغم من ذلك قابل لأن يكون

---

(٧) أحمد المتوكل، «استثمار المصطلح التراثي في اللسانيات الحديثة،» **المناظرة**، السنة ٤، العدد ٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٥٦.

حقل انطباق لأدوات التأويل اللساني، كما سنرى لاحقاً.

بخصوص الجانب **الأول**، نلاحظ أن العديد من اللغويين العرب عمل على تطبيق النظريات والمناهج اللسانية المعاصرة على اللغة العربية، على غرار الدراسات التي استهدفت اللغات الأوروبية. وهكذا نلمس نفاذ مختلف المدارس اللسانية الجديدة إلى الساحة العربية، فدخلت اللسانيات البنيوية الحقل اللغوي العربي منذ مطلع الستينيات من القرن الماضي على يد بعض الجامعيين من منطقة المغرب العربي الذين درسوا في فرنسا مثل أحمد الأخضر غزال (المغرب) وعبد الرحمن الحاج صالح (الجزائر) وصالح القرمادي (تونس).

وتأخر صدور الترجمة العربية لدروس دي سوسير إلى عام ١٩٨٤، ثم تلتها ترجمات أخرى لأعمال مارتينيه ومونييه، وجرت تطبيقات بنيوية مختلفة على الأصوات العربية، وعلى البنية الدلالية للغة العربية، في الوقت الذي صدرت الدراسات التعريفية الأولى للبنيوية في المشرق العربي[٨]، وطبّق اللغوي المغربي أحمد المتوكل منهج اللسانيات الوظيفية على اللغة العربية في دراسات رصينة جادة[٩]، وبرز عبد القادر الفاسي الفهري

---

(٨) انظر مثلاً: تمام حسان، **اللغة العربية: معناها ومبناها** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣)؛ عبد الرحمن الحاج صالح، «مدخل إلى علم اللسان الحديث: تحليل ونقد لأهم مفاهيمه،» **اللسانيات** (معهد العلوم اللسانية والصوتية، جامعة الجزائر) السنة ١، العدد ١ (١٩٧١)، وعبد السلام المسدي، **قضية البنيوية: دراسة ونماذج** (تونس: دار أمينة، ١٩٩١).

(٩) انظر: أحمد المتوكل: **الوظائف التداولية في اللغة العربية** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥)، و**دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٦).

في المنهج التوليدي من خلال أعماله اللسانية المهمة(١٠).

كما استخدمت الأدوات اللسانية في القراءة النقدية الأدبية، مثل الشكلانية الروسية، وسيميولوجيا رولان بارت، والمناهج الشعرية والأسلوبية المختلفة التي انتشرت على نطاق واسع في الساحة الثقافية العربية في السنوات الأخيرة(١١).

أما الوجه **الثاني** لتطبيق الأدوات اللسانية على النصوص التراثية، فيتجاوز البُعد الأدبي اللغوي المباشر، من منظور كون العلوم اللسانية الحديثة هي في عمومها معارف تأويلية خرجت من رحم التفكير في اللغة، إذ المعروف أن الفلسفة بعد هيغل تحولت إلى تحليل للخطاب وتأمل في اللغة، كما يتجلى ذلك بوضوح في تشخيصية نيتشه (النظر إلى المفاهيم بصفتها تأويلات وبناءات لغوية)، وتأويلية هايدغر أو غادامير... انتهاء بفلسفة ديكرو.

ليس هذا الجانب الفلسفي هو الذي يهمنا في هذا السياق، وإنما سنكتفي بالإشارة إلى بعض الأدوات التأويلية المرتبطة مباشرة بالبحث اللساني، والتي غدت توفر أساس الشبكات

---

(١٠) انظر: عبد القادر الفاسي الفهري، **اللسانيات واللغة العربية: نماذج تركيبية ودلالية**، ٢ ج (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٥).

(١١) صلاح فضل، **نظرية البنائية في النقد الأدبي** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨)؛ كمال أبو ديب، **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)؛ محمد بنيس، **ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب: مقاربة بنيوية تكوينية** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٩)؛ عبد الله الغذامي، **الخطيئة والتفكير: من البنيوية إلى التشريحية** (جدة: النادي الأدبي الثقافي، ١٩٨٥)، ومحمد مفتاح، **تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

التحليلية المنهجية في قراءة التراث العربي الإسلامي، وأبرزها: المنهج البنيوي، وحفريات ميشيل فوكو، وتفكيكية دريدا.

١ ـ المنهج البنيوي

بيّنا من قبل علاقة المنهج البنيوي بلسانيات دي سوسير التي لئن كانت علماً لدراسة اللغة، إلا أنها تقدم أدوات تحليلية واسعة ومرنة لتحليل الخطابات والنصوص والأنساق الرمزية الاجتماعية. وهكذا نفذ المنهج البنيوي إلى الدراسات الأنثروبولوجية من خلال أعمال كلود ليفي ـ شتراوس، وطبقه جاك لاكان في التحليل النفسي، ووضعه لويس ألتوسير في حقل الدراسات الفلسفية.

لا شك في أن ليفي ـ شتراوس هو أهم من سعى إلى تحديد المنهج البنيوي، ووضع طرق ومسالك تطبيقه، وعرّفه بقوله: «إن البنيوية تريد أن تكون منهجاً علمياً دقيقاً، يماثل المناهج المتبعة في العلوم الدقيقة، يدرس العلاقات القائمة بين عناصر أجزاء كل بنية، وذلك بتحليل هذه الأخيرة، والكشف عن ارتباطاتها الموضوعية، ثم إعادة تركيبها في منظومة كلية جديدة أسمى من بنياتها الأولى، تتيح لنا تبين بنيتها الخفية». ويوضح ليفي ـ شتراوس علاقة هذا المنهج بعلم اللسانيات بقوله: «إذا كان هذا المنهج ينتمي إلى طريق التحولات التي تفسر جزءاً من قوانين المجموعات الرياضية، إلا أن نموذجه المباشر هو علم اللغة الذي يختص عن غيره من العلوم الإنسانية بأنه العلم الوحيد الذي يمكن وضعه على قدم المساواة مع العلوم الطبيعية والدقيقة وذلك:

ـ لأنه يدرس موضوعاً عاماً، إذ لا يوجد مجتمع بشري من دون لغة.

ـ لأن منهجه متشابه؛ أي إنه يمكن اتباع المنهج نفسه في دراسة أي لغة قديمة كانت أو حديثة، بدائية أو متحضرة».

ـ لأن «هذا المنهج يعتمد على بعض المبادئ الأساسية التي لا يختلف عليها الباحثون والمتخصصون».

هكذا بادر ليفي ـ شتراوس إلى تطبيق منهج ياكسبون في دراسة الأنساق الصوتية على أبنية القرابة بصفتها أنساقاً رمزية ثابتة في ما وراء التحولات التاريخية، قبل أن يمد المنهج ذاته إلى دراسة الأساطير بالكشف عن قوانينها البنيوية الثابتة[١٢].

أما جاك لاكان الذي يعتبر أحد أبرز علماء النفس المعاصرين، ومن مجددي المدرسة الفرويدية، فانطلق من الأساس نفسه الذي انطلق منه شتراوس، أي مركزية اللغة في النسق الرمزي الإنساني، معتبراً أن الكلام هو أكثر العناصر حسماً في التحليل النفسي، وأن بنية اللاوعي هي بنية لغوية تخضع لأدوات التحليل اللساني[١٣].

---

(١٢) كلود ليفي ـ ستروس: **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٧)؛ **الأسطورة والمعنى** (دمشق: دار الحوار، ١٩٨٥)، **والفكر البري**، نقله إلى العربية وقدّم له وعلّق عليه نظير جاهل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧).

(١٣) انظر: «جاك لاكان: التحليل النفسي والبنيوية،» في: إديث كيروزيل، **عصر البنيوية: من ليفي شتراوس إلى فوكو**، ترجمة جابر عصفور (بغداد: دار آفاق عربية، ١٩٨٥)، ص ١٤٥ ـ ١٧٥.

كما عمد لاكان إلى تجديد نظرية التحليل النفسي من منطلق المنهج البنيوي، سعى لويس ألتوسير إلى إعادة قراءة نصوص ماركس من المنطلق نفسه، مميزاً بين ماركس الشاب الذي لم يتخلص من النزعة الإنسانية التاريخانية الهيغلية، وماركس الناضج الذي اعتمد المقاييس البنيوية، وترك مقولة التحديد الأحادي. ومن هنا طرح ألتوسير مفهوم «القراءة التشخيصية» التي طبقها على نصوص ماركس. وتعني هذه المقولة استكناه النص بضبط إشكاليته المؤسسة ونظام انبنائه[١٤]. وإذا كان لنا أن نستخلص باقتضاب أساسيات وقواعد المنهج البنيوي، أمكننا الوقوف عند مرتكزين أساسيين هما عماد هذا المنهج:

ـ التمييز بين الجانبين التزامني والتعاقبي في دراسة الممارسات اللفظية والاجتماعية، والتركيز على البُعد التزامني الذي هو خاصية البنيات الثابتة في ما وراء التحولات الظرفية.

ـ النظر إلى الظواهر والنصوص بصفتها أنساقاً مغلقة تنظمها علاقات اختلافية ترابطية هي التي تولّد منطقها الوظيفي الداخلي ومضامينها الدلالية[١٥].

لا شك في أن المنهج البنيوي يوفر أدوات مهمة في قراءة النصوص التراثية، وإعادة بناء العلوم الشرعية. ومن أهم هذه الأدوات:

---

(١٤) قدمنا فكر ألتوسير في: عبد الله السيد ولد أباه، «المقومات الإبستمولوجية لنظرية الأيديولوجيا لدى ألتوسير،» (المدرسة العليا للأساتذة، أنواكشوط، ١٩٨٦).

(١٥) حول المنهج البنيوي، انظر: الزواوي بغورة، «البنيوية: منهج أم محتوى؟،» **عالم الفكر**، السنة ٣٠، العدد ٤ (نيسان/ أبريل ـ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢)، ص ٤١ ـ ٧١.

ـ ضبط نظام بناء النص بالنظرة إليه بصفته نسقاً دلالياً مكتملاً يتحدد معناه في العلاقة العضوية المركبة بين عناصره. وهذا هو الجانب التزامني السانكروني في تحليل النصوص الذي لا بد من مراعاته، بدلاً من الاكتفاء بالتحليل التاريخي ورصد التأثيرات والمؤثرات؛ أي ما يعود إلى عوامل خارجة على النص. ويمكن تطبيق هذا المفهوم في التعامل مع النص التراثي باعتباره منظومة كلية لها ثوابتها وأسسها في ما وراء ثراء وتنوع روافدها، كما يمكن تطبيقه على أعمال أحد الأعلام.

ـ ضبط الإشكالية المؤسسة لنظام معرفي بعينه أو أعمال مؤلف ما، من منظور كون لكل نسق دلالي مرتكز نظري يقوم عليه وهو أساس تميزه وخصوصيته. والإشكالية هي نمط من الأفق الثري الذي يولد بذاته مدى تأويلياً جديداً. ومن خلال رصد الإشكاليات يتم تصنيف الأنظمة المعرفية والتيارات العقدية والفكرية بدلاً من تصنيفها القديم الذي لم يخل من الانحياز والذاتية.

ـ رصد المجال التداولي للنص التراثي من خلال تحليل مقولاته في سياقها الوظيفي الذي تؤديه داخل النسق وفق الإشكالية المؤسسة. ومن خلال هذا الرصد تتبين طبيعة الممارسة التأويلية الشرعية في منطقها الداخلي وانتظامها البرهاني.

لا بد من الإشارة إلى بعض محاولات تطبيق هذا المنهج على التراث العربي الإسلامي، لعل أبرزها هي محاولة المفكر المغربي محمد عابد الجابري في مشروعه «نقد العقل العربي» الذي سعى فيه إلى الكشف عن البُنيات المكوّنة للمخزون الثقافي العربي الإسلامي، من خلال استثمار بعض أدوات

التحليل البنيوي مثل مفهوم القراءة لدى ألتوسير، وطريقة ليفي ـ شتراوس في بناء ورصد الأنساق الدلالية، حتى ولو كان أضاف إلى هذه الأدوات بعض المفاهيم المستمدة من التحليل التاريخي الأيديولوجي(١٦). فالمعالجة البنيوية هي التي سمحت له بتقديم أول نموذج مكتمل لتصنيف التراثي العربي الإسلامي من داخل نسقه الدلالي.

يوضح الجابري توظيفه للمنهج البنيوي بقوله: «يتلخص في أن معالجة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت، ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها حول محور واحد. يتعلق الأمر أساساً بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحوّلات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي داخل هذا الكل».

تُضاف إلى هذه المحاولة محاولات مماثلة عديدة، في الحقول الأنثربولوجية والاجتماعية والفلسفية، غلب عليها الطابع الأكاديمي المدرسي.

٢ ـ المنهج الأركيولوجي لدى فوكو

على الرغم من أن فوكو لا يمكن اعتباره فيلسوفاً بنيوياً ـ كما يقدم عادة باعتبار أن منهجه يقوم على عكس المقاربة

---

(١٦) انظر على وجه الخصوص: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، و**بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

البنيوية، على إبراز الطابع الحدثي للمعارف والممارسات ـ إلا إن مركزية التفكير في اللغة واضحة في أعماله. بلور في أعماله الأولى منهجاً لتحليل الخطابات وقراءتها أطلق عليه «أركيولوجيا المعرفة»، وطبقه على تاريخ الفكر الغربي منذ العصر اليوناني إلى الحقبة المعاصرة.

يُعرّف فوكو الأركيولوجيا بأنها «وصف خالص للأحداث الخطابية»، فهي المنهج الذي يبرز شروط وجود الخطابات ويكشف نمط انتظامها الداخلي. أما الخطاب فهو «مجموعة من الملفوظات بوصفها تنتمي إلى التشكيلة الخطابية نفسها، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما نهاية، بل هو عبارة عن عدد محصور من الملفوظات التي نستطيع تحديد شروط وجودها». والملفوظ هو الوحدة الأولية للخطاب، وهو ليس أداء لفظياً، ولا قضية منطقية أو صورة بلاغية، ولا علامة لغوية، بل هو حدث خطابي يتميز بخاصية الندرة. وموضوع الأركيولوجيا من هذا المنظور هو البحث في التشكيلات الخطابية من حيث هي إطار انتظام الملفوظات، برصد معايير تكوّنها وتحولها واقترانها؛ وهو ما يدعوه أيضاً بالمعرفة التي هي فضاء أوسع من العلوم والأنماط الأدبية، فهي «حقل تناسق الملفوظات وتضايفها»؛ أي فضاء انتظامها، وتكوّن مفاهيمها وصيغها واختياراتها النظرية.

من هنا يبلور فوكو مفهوماً جديداً هو الإيبستمة أو النظام المعرفي، ويعني به مجموع العلاقات التي تربط علوم ومعارف عصرٍ ما من حيث سمة الانتظام الخطابي، لا من حيث الاختلاف الظاهر بين مواضيعها ومناهجها. ويوضح فوكو منهجية وصف الإيبستمات بقوله إنها: «العثور على المنطلق الذي كانت

منه المعارف والنظريات ممكنة، وبحسب أي مدى تكوّنت المعرفة، وعلى خلفية أي قابلية تاريخية، وفي عنصر أي وضعية تمكنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكوّن، وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من التشكل».

طبق فوكو هذا المنهج في كتابه **الكلمات والأشياء** على الفكر الغربي، مميزاً بين ثلاث إيبستمات متتالية؛ هي «إيبستمة التشابه» و«إيبستمة التمثل» و«إيبستمة التاريخ»، تغطي مختلف علوم ومعارف هذا الفكر(١٧).

والمنهج الأركيولوجي يوفر أدوات فاعلة للتحقيب للتراث الإسلامي، وإعادة بناء العلوم الشرعية من أوجه عديدة، من بينها:

ـ تصنيف النص إلى ملفوظات، بدلاً من المقاربة التقليدية التي لا تخرج عن التصنيف البلاغي والمنطقي المألوف، فأهمية الملفوظ تكمن في كونه يشكل الوحدة الدلالية الصغرى داخل الخطاب.

ـ بلورة نمط من تاريخية الخطاب تتجنب في آن واحد نواقص المنهج التقليدي وشوائب التحليل الأيديولوجي الخارجي، فالمنهج الأركيولوجي وإن كان ينطلق من داخل نظام النص، إلا أنه يبحث عن نقاط الانفصال ولحظات القطائع داخل

---

(١٧) حول منهج فوكو، انظر: عبد الله السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤). انظر أيضاً: ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)؛ **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، و**نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤).

نسيجه. وهذا المسلك مفيد لتبين ثراء واختلاف المذاهب والأنساق التراثية، ومهم في التأريخ لها.

ـ تقديم مقاربة إيبستمولوجية لضبط مسار تكون وتطور التشكيلات الخطابية التي هي أوسع من التصنيفات الجاهزة للعلوم. ومن شأن هذه المقاربة أن تبيّن لنا خصوصية كل ممارسة معرفية أو تأويلية.

ـ إعادة تعريف العلاقة بين بُعدي المعرفة والسلطة، من حيث كونهما تقترنان في أوجه عديدة: السلطة الذاتية للخطاب من حيث هو تعبير عن إرادة الحقيقة التي تتغير قواعدها، حاجة السلطة إلى أدوات وممارسات معرفية تسندها. إن أهمية هذا التحديد لعلاقتي المعرفة بالسلطة داخل الخطاب تكمن في تبين عوامل تكوّن ونمط سلطة معرفية داخل المجال التداولي الشرعي تسمح بنفاذ آراء ومواقف بعينها، وتقصي وتهمش آراء ومذاهب أخرى.

حاول بعض المفكرين العرب تطبيق هذا المنهج على التراث الإسلامي، لعل أبرز هذه المحاولات هي محاولة محمد أركون في ضبط إطار تشكل الخطابات والملفوظات التراثية في مشروعه الذي أطلق عليه «الإسلاميات التطبيقية»، حتى ولو كان منهج أركون ينفتح على آفاق تأويلية أرحب من أركيولوجيا فوكو (أنثروبولوجيا الدين، التحليل السيميائي، النقد التاريخي للنصوص)[١٨]. أما أركون فبين أن إشكاليته الأساس هي ممارسة

---

(١٨) انظر مثلاً: محمد أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، و**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦).

حفرية في العقل الإسلامي بطرح السؤال الأساسي الآتي الذي يستمده من فوكو، وهو: «ضمن أي شروط ممكنة المعرفة يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلاً قادراً على توجيه القدر الفردي أو إنتاج التاريخ الجماعي؟».

يوضح نتائج سؤاله الخطيرة بالقول: «إن الأمر يتعلق بزعزعة كل الخطابات التقليدية التي تحدثت عن الحقيقة ليس بواسطة التركيبات التجريدية وإنما عن طريق التفحص المنهجي لشروط انبثاق فكرة الحقيقة وصياغتها وانتشارها ثم استبعادها وتنكيرها أو حجبها. إن فكرة الحقيقة تتجسد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر».

من هذا المنطلق يعمد أركون إلى قراءة النصوص التراثية بالتمييز بين المفكَّر فيه داخلها، واللامفكَّر فيه ضمنها؛ وما هو مستحيل التفكير فيه ضمن المنظومة التراثية. كما إن الجابري طبق جزئياً هذا المنهج في تحقيقه وتصنيفه الأنظمة المعرفية العربية (البيان، والبرهان، والعرفان).

٣ ـ غراماتولوجيا دريدا

إذا كان فوكو قد بلور المنهج الحفري في دراسة الخطابات والملفوظات، فإن الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا الذي يشترك معه في فكرة مركزية اللغة والخطاب، بلور منهجاً أطلق عليه «التفكيك»، وأسس له نمطاً جديداً من العلم هو «الغراماتولوجيا»؛ أو «علم الكتابة» (وعبارة علم لا تفيد المعرفة الموضوعية الدقيقة وإنما نمط التأويل أو طريقة التناول لا أكثر).

الفكرة التي ينطلق منها دريدا في تأسيس هذا العلم الجديد

هي ضرورة تكريس القطيعة مع مصادرة أولوية النطق على الكتابة؛ أي اعتبار الكتابة مجرد تجسيد مادي لمعنى مطلق واحد وثابت ينقل إلى الوعي عبر الصوت. والتمركز على الصوت هو ذاته التمركز على اللوغوس، ويقومان على التصور ذاته للمعنى واللفظ والخطاب. ولإبطال هذا التصور الجامد الانسجامي للنص (أي النظر إليه بصفته وحدة كلية ثابتة ومتجانسة أحادية المعنى)، يطرح دريدا مسلك التفكيك باعتباره طريقة للقراءة، غرضها إبراز تشتت المعنى، وتعدد مستويات الدلالة وتعارضها أحياناً، وإبراز المسكوت عنه في طيات النص، واللامفكر فيه داخله.

إنها استراتيجية هدم وتقويض، تلغي بعض المفاهيم المركزية في التحليل المألوف للخطابات مثل المؤلف والدلالة والخلفية ولا تبقي إلا على الطابع الاختلافي للمعنى، حيث لا استقرار ولا هوية ولا ذات مبدعة متكلمة، وإنما أثر يقفوه أثر. ويقوم هذا المفهوم الجديد للكتابة على محورية مقولة «الاختلاف» التي تعني في الآن نفسه «الإرجاء» أو «التأجيل»، وهي التعبير عن سِمة التشتت والتبعثر والتعدد التي تسم دلالات النص ومعانيه.

يقول دريدا موضحاً طبيعة «الاختلاف»: «إن الاختلاف هو اللعب المنتظم للتباينات ولآثارها، وللتنظيم الذي يربط بين العناصر، هذا التنظيم هو الإنتاج الموجب والسالب معاً لفواصل لا تستطيع المصطلحات الكاملة أن تحقق دلالتها، أو تؤدي وظيفتها»(١٩). ولئن كان من غير الدقيق إطلاق صفة المنهج على

---

(١٩) انظر: جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد؛ تقديم محمد علال سيناصر (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨).

المسلك التفكيكي الذي يتعين التعامل معه بحذر وحزم، إلا أن هذه الممارسة التأويلية التي تأثرت كثيراً بقراءة الفيلسوف اليهودي الفرنسي لفيناس للنصوص التوراتية، قابلة للاستكناه، ومفيدة جزئياً في التعامل مع التراث والنصوص الشرعية من أوجه عديدة:

ـ إبطال الوحدة الدلالية المغلقة للنص، والنظر إليه بصفته فضاء ثرياً متشعباً قابلاً لأنماط شتى من التأويل وفق أدوات ومقاصد القارئ والمؤوِّل. ولا شك في أن هذه الخاصية صادقة على النصوص البيانية الإشارية، كما هو شأن النص القرآني.

ـ إبطال ثنائية المؤلف/ القارئ، واعتبار القارئ مساهماً في بناء الدلالة، من حيث هو منتج للمعنى وليس متلقياً سلبياً، فلا سبيل للتماهي مع النص الأصلي، كما إن المؤلف نفسه ليس مبدعاً بالمطلق، وإنما يصوغ خطابه بأدوات وأنظمة تتجاوزه هي الخلفية الفعلية للنص المنتج.

ـ إبراز مساحات الفراغ والتعارض والإقصاء في بنية النص في ما وراء رهان القصد وبداهة الدلالة وإرادة الحقيقة، فالنص يحجب بقدر ما يكشف، ويسكت بقدر ما ينطق، ويهدم بقدر ما يبني. وأهمية التفكيك هو الكشف عن هذه الجوانب الثرية المتشابكة في النسق الخطابي، ما يوفر أدوات مهمة لقراءة النصوص التراثية في تاريخية وضمن استراتيجيات تشكل المعرفة بصراعاتها وتحولاتها.

بدأت مقاييس التفكيكية تنفذ بصفة واسعة إلى الساحة الفلسفية والأدبية العربية في السنوات الأخيرة. وسعى بعض المفكرين إلى تطبيقها على نصوص التراث العربي الإسلامي، لعل أبرزهم علي حرب (لبنان)، عبد الكبير الخطيبي (المغرب)،

هاشم صالح (سوريا)، فتحي التريكي (تونس)، ما أثار جدلاً واسعاً لمّا ينقطع بعد[٢٠].

مراجع إضافية

Aitchison, Jean. *Linguistics: An Introduction*. London: Edward Arnold, 1995.

Aronoff, Mark and Janie Rees-Miller (eds.). *The Handbook of Linguistics*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2001. (Blackwell Handbooks in Linguistics)

Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. 2nd ed. Oxford Oxfordshire]; New York: B. Blackwell in association with A. Deutsch, 1985. (Language Library)

Finch, Geoffrey. *Linguistic Terms and Concepts*. Houndmills: Palgrave, 1999.

Fromkin, Victoria A. [et al.] (eds.). *Linguistics: An Introduction to Linguistic Theory*. Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2000.

International Encyclopedia of Linguistics. Editor-in-chief William Bright. New York: Oxford University Press, 1992. 4 vols.

Lyons, John. *Language and Linguistics: An Introduction*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1981.

apoli, Donna Jo. *Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Robins, R. H. *A Short History of Linguistics*. 2nd ed. London; New York: Longman, 1979. (Longman Linguistics Library; no. 6)

Todd, Loreto. *An Introduction to Linguistics*. Burnt Mill, Harlow, Essex, England: Longman; Beirut: York Press, 1987. (York Handbooks)

---

(٢٠) حول تأثير تفكيكية دريدا في الفكر العربي، انظر: أحمد عبد الحليم عطية، «التفكيك والاختلاف: جاك دريدا والفكر العربي المعاصر،» **دراسات عربية**: السنة ٣٤، العددان ١ ـ ٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٧)، والسنة ٣٤، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٩٨).

القسم الثالث

الإصـلاح

الفصل الثامن

الإصلاح السياسي والاقتصادي والتعليمي

عبد الإله بلقزيز(*)

مقدمة

منذ ما عُرف بعصر النهضة العربية، في القرن التاسع عشر، تطلّع العرب ـ والعقل العربي ـ إلى تحصيل أسباب التقدم، والانخراط في ركب المدنيَّة الحديثة، والْتِمَاسِ الأدوات والوسائل التي تكفل ذلك. وكان الوعي حادّاً لدى الأنتلجنسيا العربية (الإصلاحية) بأن هذا التطلع مشروع تاريخياً ودينيّاً في الوقت عينه.

تاريخيّاً: لأن الفجوة الحضارية التي انتبه المثقفون إليها، غِبَّ غزو بونابرت لمصر والغزو الفرنسي للجزائر (١٨٣٠)، وبداية تهالك الدولة العثمانية، فرضت الحاجة إلى تداركها حتى لا يزيد الخرق اتساعاً على الرَّتْقِ الإصلاحي فتجد البلاد العربية الإسلامية نفسَها الأخرى فريسة سهلة للأطماع الاستعمارية الأجنبية.

(*) أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء ـ المغرب.

ودينياً: لأن عقيدة المسلمين تدعوهم إلى طلب الحضارة والتقدم والعلم والقوة للدفاع عن حوزة الإسلام ودياره. وهي الدعوى التي لبّاها أجدادهم في العصر الوسيط حين خرجوا إلى الآفاق فاتحين، ومقيمين حضارة كانت حينها الحضارة الكونية لأزيد من ثمانمئة عام.

ما كان الإصلاحيون العرب والمسلمون ليجدوا كبيرَ صعوبة في تجويز سياسة الإصلاحات شرعيّاً، والردّ على المدّعين أنها إنما تعارض شريعة الإسلام[١]، فهم كانوا يدركون ـ على نحو حادّ ـ أن القوى المناوئة للإصلاح، والمُنْبَثَّة في أجهزة الدولة وفي المؤسسات الدينية التقليدية[٢]، لا تستخدم الدين إلا أيديولوجيا لتبرير موقفها السياسي المحافظ باعتبارها قوى نمت مصالحها في كنف الفساد الإداري، وتخشى إصلاحاً قد يعصف بها حين سيصبح عمل الدولة ـ في ظل ذلك الإصلاح ـ تحت أعين الرقابة الشعبية والنيابية والصحافة والرأي العام.

---

(١) انظر في هذا على سبيل التمثيل: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦).

(٢) مثل الجامع الأزهر (الذي خيضت فيه معركة إصلاح وتجديد منذ حسن العطار ـ أستاذ رفاعة رافع الطهطاوي ـ في مطلع القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين مع الشيخ محمود شلتوت مروراً بالطهطاوي ومحمد عبده. . .)، وجامع الزيتونة في تونس، وجامعة القرويين في المغرب: التي حاول المصلح المغربي الكبير محمد بلحسن الحجوي تطويرها على شاكلة محاولة محمد عبده في الأزهر. حول هذا، انظر: محمد بن الحسن الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، خرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، ٢ ج (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٩٦هـ/[١٩٧٦م])، وعبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٦).

كان من المفارقات أن القوى المحافظة المناوئة لسياسات الإصلاح تَبَرَّعتْ ـ من حيث لم تحتسب ـ على قوى الضغط الأجنبي بالذرائع التي كانت تحتاج إليها لتبرير ضغطها بالقول إنها تهدف إلى تحقيق الإصلاح السياسي والاقتصادي الذي عجزت الدولة في مجتمعاتنا العربية ـ الإسلامية عن تحقيقه. وهكذا، فيما كان الإصلاحيون شديدي الحرص على التمسك بقضية الإصلاح سدّاً لذرائع الاستعمار، وكفاً لمخاطر احتلاله ديارنا، كانت النخب الحاكمة ـ ومعها بعض ألسنتها وأقلامها ومشايخها ـ تبدي ممانعة سياسية، باسم الدين، آلَ قِطَافُ ثمراتها إلى الاستعمار نفسه!

إذا كان الاستعمار استعماراً، ومطامعه في أراضي شعوب الجنوب وثرواتها كافية لتبرير احتلاله لها، إلا أن سقوط بلادنا العربية في قبضة جيوشه ـ منذ القرن التاسع عشر ـ ما كان ليجري بالسهولة التي جرى بها[٣] لولا وجود عوامل ذاتية داخلية[٤] وفَّرَتْ له المداخل والبوابات للولوج إلى عمق النسيج الاجتماعي. وفي قائمة تلك العوامل انقضاض القوى المحافظة والنخب الحاكمة على مطلب الإصلاح الذي نهضت بِمَهمَّةِ

(٣) نحن ـ في هذه الملاحظة ـ لا نبخس، قطعاً، المقاومة الشعبية المسلحة العربية للاحتلال التي واجهت بجرأة نادرة، وفي ظل اختلال فادح في ميزان القوى، جيوشه الغازية. ولنا أن نذكر منها ـ على سبيل التمثيل فقط ـ ثورة عمر المختار في ليبيا ضد الإيطاليين، وثورة الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي في شمال المغرب ضد الإسبان ثم الفرنسيين المتحالفين معهم، وثورة سلطان الأطرش (= الثورة السورية الكبرى) ضد الفرنسيين في سورية، وثورة العشرين في العراق ضد البريطانيين، وثورة أحمد عرابي باشا في مصر ضد الإنكليز، وغيرها من الثورات الشعبية.

(٤) وفي جملتها ما كان يسميها مالك بن نبي بـ «القابلية للاستعمار».

الدفاع عنه نخبة من المثقفين الإصلاحيين المتنورين نُظِرَ إليها - عن غير حق - بتهيُّب وارتياب!

ما أشبه اليوم بأمس. الدعوى الإصلاحية ذاتها تتكرر، والأزعومة الاستعمارية نفسها تُطِلُّ بالمفرداتِ عينها تقريباً. المطلب الإصلاحي الذي طرحه النهضويون، قبل مئة وخمسين عاماً، تتردد أصداؤه اليوم في الكتب والمجلات والصحف، وفي قنوات البث الفضائي، كما في المؤتمرات والندوات ومجالس المثقفين، وأحياناً في البيانات والعرائض وعلى ألسنة المتظاهرين. وتقول مفرداته من ضمن ما تقوله: ارفعوا القيود عن حرية التعبير والرأي؛ واكْفلُوا الحقوق المدنية والسياسية؛ وارفعوا وصايتكم عن القضاء واحترموا استقلاليتَه ومرجعيتَه؛ واحترموا حق المواطنين في اختيار من يمثلهم اختياراً حراً غير مغشوش؛ وطهِّروا أجهزة الدولة من الفساد والمفسدين العابثين بالمصالح العمومية وبالمال العام... إلخ.

وإذ تدوّي صرخة المصلحين بهذه الشعارات - التي لا تطلب سلطة أو تُنَافِسُ عروشاً، بل تريد إصلاحاً ما استطاعت إليه باللسان سبيلاً - يُطِلُّ الاستعمار الجديد بمثل ما أطل به جدّه في القرن التاسع عشر ومطالع العشرين: بالمطالب والمفردات عينها، لكنه اليوم أشدُّ فجاجة من أمس. فهو لا يطالب فحسب، بل يُمْلِي من موقع أوامريّ استعلائي. وليته اكتفى بصَوْغ مطالبه «الإصلاحية» إملاءات، بل يزيد عليها تهديداً ووعيداً بالويل والثبور وعظائم الأمور! تشهد بذلك أساطيله المستنفَرَةُ في المياه، وَجُنْدُهُ المنتشرون في يابسة بلاد العرب طولاً وعرضاً ينتظرون أوامر الزحف على أهداف حدِّدتْ لهم سلفاً: ونحن عن أهوالها لاهُون!

ها هي دولنا موضوعة ـ يومه ـ بين اختيارات وُضِعَتْ أمامها منذ خمسة أجيال: بين أن تصغي إلى شارعها وصحافتها ونخبها الإصلاحية المتنورة ورأيها العام، فتتجاوب مع مطالب متواضعة لا تريد منها أكثر من أن توفّر أسباب المنعة والتحصين للمجتمع والوطن والدولة، أو أن تخضع صاغرة لأوامر الأجنبي فتفقد هيبتها وكرامتها وسيادتها واستقلالها، فتتحول حكوماتها ـ في أفضل أوضاعها الذليلة ـ إلى قائمقاميَّات تنفذ ما تأتَمِرُ به من فرمانات «الباب العالي» الجديد: الأمريكي!

انتبهت دول عربية عدة إلى أن «صداقة» الولايات المتحدة الأمريكية لها لا تحميها من إملاءات وأوامر هذه الأخيرة، وبخاصة في الشؤون التي تتصل بالإصلاح السياسي. لكنها بدلاً من أن تجتمع في ما بينها لتتفق على أن تحقيق الديمقراطية والإصلاح السياسي ـ في منطقة «الشرق الأوسط» ـ من مشمولات مسؤولية شعوبه[5]، كان عليها أن تقدم جواباً سياسياً داخلياً في هذا الاتجاه يُقْفِلُ الباب على محاولات الاختراق الأمريكي. والجواب الذي نعني هو: إطلاق ورشة إصلاح سياسي داخلي يُشْبِعُ حاجات الداخل العربي، ويُخْرِسُ ألسنةَ رجال البيت الأبيض في آن.

لو استعدنا اليوم معطيات المشروع النهضوي الإصلاحي الذي دافعت عنه ـ بكيفيات مختلفة ـ ثلاثة أجيال من الإصلاحيين العرب والمسلمين في القرن التاسع عشر ومطالع

---

(٥) هذا كان فحوى البيان السعودي ـ المصري في الرياض (شباط/ فبراير ٢٠٠٤) عقب زيارة الرئيس حسني مبارك لها.

القرن العشرين[٦]، لوجدنا أنها تدور حول موضوعات الإصلاح السياسي والاجتماعي والفكري أو الديني:

شغلتهم مسألة الإصلاح السياسي أكثر من غيرها، بل قبل غيرها. كانوا يدركون إدراكاً عميقاً أن المدخل إلى تخطي حال التأخر التاريخي وتدارك الفارق الحضاري مع الغرب هو بناء نظام سياسي حديث: نظام الدولة الوطنية، القائم على ما كانوا يسمونه بالعدل السياسي (الديمقراطية)، وعلى القاعدة الدستورية، والنظام النيابي، والفصل بين السلط. ولعل نصوص محمد عبده والكواكبي الأكثر تمثيلاً لهذا المنحى من النظر إلى موضوعات الإصلاح السياسي وأبلغها تعبيراً عنها.

شغلتهم مسألة الحرية: المدنية والسياسية. فدافعوا عن حرية الفكر والتعبير، والحق في إصدار الصحف وتشكيل الجمعيات والروابط من دون قيود من السلطة، بل إن بعضهم بادر إلى تأسيس مثل تلك الصحف والجمعيات. وسيرة الأفغاني وعبده مع **العروة الوثقى**، أو سيرة رشيد رضا مع **المنار** خير مثال على ذلك. وإن محمد عبده أقدم ـ في مرحلة متأخرة ـ على تشكيل حزب سياسي. وكان كثير من مجايليه الإصلاحيين والنهضويين يناضل في أحزاب سياسية مثل «حزب اللامركزية الإدارية العثماني».

ثم شغلتهم مسألة الإصلاح الاجتماعي، حيث دافعوا عن حرية المرأة على قاعدة مبدأ المساواة بين الجنسين، وعن

---

(٦) جيل رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي، وجيل جمال الدين الأفغاني، ثم جيل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ويمتد إلى متأخريه (محمد رشيد رضا ومحمد بلحسن الحجوي في المغرب).

مشاركتها في الحياة العامة، وعن تطوير نظم التربية العائلية لتتجاوب مع موجبات التطور الاجتماعي، وعن المواطنية («العصبية» للوطن) في مقابل العصبيات التقليدية. . .

أخيراً شغلتهم مسألة الإصلاح الفكري والتعليمي، فدافعوا عن الانفتاح على ثمرات الفكر الإنساني، وعن المدرسة الوطنية العصرية، ومناهج التكوين الحديثة، مراهنين على أن تكون (هذه المدرسة) نواة تكوين مجتمع متعلم يخوض المنافسة العلمية، ويطور الإنتاج، ويوفر ما يُشبع الحاجات، ويزوّد نفسه بثروة عقلية يمتنع التقدم والانتهاض من دونها.

من المثير أن المشكلات ذاتها التي طرحت نفسها عليهم، قبل قرن، وكانت في أساس إنتاجهم خطاباً نهضوياً إصلاحيّاً حولها[(٧)]، هي عينها التي تطرح نفسها اليوم على الوعي العام، وعلى المثقفين والنخب السياسية، في الوطن العربي. ويعني ذلك في جملة ما يعينه ـ أن المشروع النهضوي الإصلاحي ذاك تعرّض لإخفاقٍ تاريخي علّق مطالبه وأهدافه. وهذه حقيقة ليست قابلة للإنكار، ولها أسباب وعوامل تفسرها[(٨)] لكن الأهم في الموضوع أن التطورات ـ

---

(٧) حول هذا الخطاب النهضوي الإصلاحي، انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)؛ علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، وعبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

(٨) انظر محاولة لتحليل تلك العوامل والأسباب الكامنة وراء إخفاق المشروع الإصلاحي النهضوي (في جوانبه الفكرية والسياسية) في المقدمة التي حرّرها عبد الإله بلقزيز لكتاب: **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ٢٠٠١)، ص ٩ ـ ٤٥.

والتحويرات ـ التي طرأت على تلك المشكلات، في الوعي العربي الراهن، ليست تُغَيِّرُ من الثوابت الإشكالية المستمرة، منذ ذلك العهد، من دون انقطاع. فإذا ما استثنينا قضايا الإصلاح الاقتصادي والإداري والمالي التي ما طُرِحَتْ على إصلاحيّي القرن التاسع عشر، أو قُلْ ما انطرحت عليهم بالحدة نفسها التي تُطرح بها اليوم، فإن البواقي هي عينها في العهدين: عهد النهضة وعهد الانحطاط الجديد؛ نعني: قضايا الإصلاح الاجتماعي والسياسي والإصلاح التعليمي التربوي وما في حكم ذلك من قضايا نظيرة.

* * *

عادت هذه المطالب مجدداً إلى صدارة أحداث السياسة والاجتماع في الوطن العربي في السنوات الأخيرة. وكانت عودتها مفهومة تماماً في ضوء حقيقتين رئيسَتَيْن: **أولاهُمَا** حالة الانسداد التاريخي والسياسي التي دخلت فيها أوضاع الوطن العربي من جرّاء إخفاق الدولة والسياسات الرسمية القائمة في مجال تطوير البنى والتشريعات المُنَظِّمَة للحقلين السياسي والاقتصادي، وفي مجال تطوير النظام التعليمي التربوي، الأمر الذي قاد السياسة إلى العنف والمغامرة، وقاد الوعي إلى التكديح العقلي والتصحُّر الفكري! و**ثانيتهما** تزايد معدّل الوعي السياسي ـ لدى قطاعات عريضة من الجمهور الاجتماعي ـ بالحقوق المدنية والسياسية نتيجة انتشار التعليم وثورة الاتصالات والمعلومات. لكن الذي يحتاج إلى تشديد وتنويه ـ في هذا المقام ـ هو أن سائر المطالبات الإصلاحية المرتفعة اليوم عربياً هنا وهناك ليس فعلاً من أفعال البدعة المذمومة ـ في ميزان الشرع والوطنية ـ ولا هو ممَّا يُشَكُّ في طويّته، وفي

ارتباطاته بجدول أعمال سياسي خارجي؛ وإنما هو يُعبّر عن حاجات داخلية حقيقية وأصيلة. والأهم من ذلك كله أن لخطاب الإصلاح في مجتمعنا العربي، وفي ثقافتنا العربية، تاريخاً طاعناً في السنّ، يعود ـ على الأقل ـ إلى قرن ونصف القرن ـ ومن يشكك في وطنية إصلاحيّي اليوم، عليه أن يشكك في وطنية محمد عبده أو عبد الرحمن الكواكبي أو رشيد رضا أو عبد الحميد بن باديس أو علّال الفاسي!

أولاً: الإصلاح السياسي

يكاد مطلب الإصلاح السياسي يلخّص ـ اليوم ـ سائر مطالب الإصلاح (على تعددها وتنوّع مجالاتها) ويمثل الأُسَّ منها كلها، أو المدخل الرئيس إلى طَرْقِ عناوينها الأخرى. والذي يدعو إلى شديد الأسف ـ في هذا المضمار ـ أن القوى التي انتهى إليها أمرُ النهوض بالمطالبة والإلحاح والضغط، في هذا الشأن، ليست القوى الشعبية والسياسية العربية، وإنما القوى الأجنبية! وليس معنى ذلك أن القوى المحلية لم تكن معنيَّةً برفع مطلب الإصلاح السياسي في وجه السلطة، أو هي جبُنَتْ في ذلك وتلَكّأَتْ (فصوتها بُحَّ بالصراخ)، وإنما يستفاد منه أن نُخَبنا العربية الحاكمة لم تُلْقِ بَالاً لمطالبات شعوبها وقواها الحيَّة، حين كانت تنصح أو تلتمس أو تحتج، بل صمَّت آذانها ـ في أفضل الأحوال ـ أو ردَّت على المطالبات نفسها بما ليس يليق بها وبصيغ التعبير الحضاري عن نفسها، في الوقت عينِه الذي امتثلت للكثير من إملاءات الأجنبي في هذا الباب، أو جرَّبَتْ، على الأقل، أن تتعامل معها ـ مرتعبَة ـ على أنها مطروحة عليها برسم التنفيذ!

الحقيقة التي يعرفها الرأي العام والنخب الفكرية والسياسية

في الوطن العربي، كما يعرفها الغربيون أنفسهم، أن مطالب الإصلاح السياسي لأوضاع الدولة والسلطة ـ في البلدان العربية ـ سابقة في الوجود لأحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وتداعياتها السياسية العربية: ومنها مطالبةُ الإدارة الأمريكية نُخَبَ العربِ الحاكمة بالإصلاح، بل إن هذه المطالب (الشعبية العربية) طاعنة في السن، تعود بداياتها إلى حقبة الجيل السياسي السابق على الأقل. والأدعى إلى الاستغراب أن السياسية الأمريكية ـ التي تُبدي اليوم حماسة زائدة لفكرة الإصلاح السياسي في الدول العربية ـ لم تكن لِتُعيرَ أدنى انتباه لهذه المطالب حين جَهَرَ بها من جَهَرَ، ودَفَعَ أكلاف جَهْرِهِ باهظة من حياته أو حريته أو كرامته الآدمية! وإن تلك السياسة (الأمريكية) تحالفت مع النخب الحاكمة هذه ضد شعوبها ومعارضاتها، وغطَّت بَطْشَهَا وَتَسَلُّطِيَّتَهَا قبل أن تكتشف ـ متأخرة ـ أنها قدمت مساهمتها بغباء في إنتاج حالة سياسية معادية لها من رحم ذلك التحالف وتلك التغطية!

لا بدَّ للمتابع من أن يَلْحَظ ـ في هذا المعرض ـ حقيقتين سياسيتين ليستا قابلتين للتجاهل، وتُلْقِيانِ ضوء الإظْهَار والتعيين على سياق طرح مسألة الإصلاح في الداخل العربي:

أولَى الحقيقتين أن فكرة الإصلاح تبلورت في سياق سياسي عربيّ طَبَعَهُ الإدراك المتزايد، لدى المثقفين ونخب المعارضة، بالإخفاق الذريع الذي مُنيت به فكرة الثورة، أو استراتيجية التغيير الجذري بواسطة القوة. أخذت ثلاثة تيارات، وثلاثة أجيال، سياسية بفكرة الثورة الاجتماعية والتغيير بواسطة العنف المسلح هي: التيار القومي، والتيار الماركسي، ثم التيار الإسلامي. وسارت في هذا الخيار ـ على تفاوت في درجة الاستغراق أو الانغماس فيه ـ فَثَبَتَ لها، وللجميع، بالدليل

الماديّ القطعي أنها أخطأت طريق التغيير، فعاد منها من عاد إلى جادة العمل الإصلاحي المتدرج، المتوسّل بالوسائل السلمية، وأمعن منها من أمعن في الخطأ غير آبهٍ بتجارب السابقين وبوجوب الاتّعاظ من دروسها. ولعله من المفيد التذكير بأن أهل الإصلاح باتوا كثرة كاثرة في بلادنا العربية اليوم، أمام مجموعات قليلة متفرقة ما زالت لم تتشرَّب المعنى العميق للإصلاح باعتباره خياراً سالكاً ـ وإن كان طويل الأمد ـ نحو التغيير المنشود. ومن الضروري القول إن تزايد أعداد المؤمنين بفكرة الإصلاح السياسي، يفتح الباب أمام انتشار الفكرة أكثر في أوساط الجمهور الاجتماعي، بل يَفْتَحُهَا أمام إمكان تَحَقُّقٍ تاريخي تتبدّى علائمُه في الأفق السياسي لكثير من البلدان العربية.

ثانيةُ الحقيقتين أن الأداء السياسي للسلطة في البلاد العربية كشف ـ منذ عقود ـ عن حاجة ضاغطة إلى إجراء إصلاح سياسي لتصويب أوضاعها، ولتزويدها بالحدّ الأدنى الضروري من الأهلية للاشتغال. وإذا كان من المعلوم، لدى أهل الرأي والسياسة، أن السنوات الفاصلة بين عقد الأربعينيات وعقد السبعينيات من القرن العشرين، هي تاريخ تكوّن دولة الاستقلال في الوطن العربي، وأن عملية بناء الدولة والاستقلال فيها ربّما كانت محاطة بصعوبات موضوعية وذاتية عديدة[٩]، فإن مرور فترة جيل (أو جَيْلَيْن) على قيام دولة الاستقلال من دون نتائج إيجابية تذكر، لم يعد يترك حتى للمتفهمين أن يستمروا في تَفَهُّم أسباب العسر والتعثر. ولم

(٩) ومع ذلك، ثارت معارضات راديكالية عدة بوجه السلطة، مثلما لم تتوقف الأصوات والتيارات الإصلاحية عن نقد عملية البناء تلك، والتنبيه إلى الثغرات الخطيرة التي كشفت عنها.

يكن صدفة أن عقد السبعينيات سيشهد ـ منذ انتصافه ـ ميلاد مقالةٍ ديمقراطية جديدة في الوعي العربي ستُفْضِي سريعاً إلى استيلاد مؤسسات حقوق الإنسان في غير بلد عربي[١٠] حيث كان هذا الموعد كافياً لقطع الصلة بوَهْمَيْن سياسيَّيْن: وَهْمُ إمكانية إنجاز تغيير راديكالي للسلطة، ووَهْمُ قيام هذه السلطة ـ من تلقاء نفسها ـ بإصلاح أوضاعها وأوضاع السياسة في المجتمعات العربية.

إذا كانت هاتان الحقيقتان تتصلان بالأوضاع السياسية في البلدان العربية كافة، فإن الذي ليس يُشَكّ فيه أن ثمة تفاوتاً في التطور السياسي بين هذه البلدان: على صعيد تجربة التنمية السياسية في كل منها، كما على صعيد التراكم النضالي الإصلاحي الذي خاضته القوى الشعبية والسياسية، وفي جملتها منظمات المجتمع المدني، فتجربة التنمية السياسية (ويدخل في مدارها الإصلاح السياسي للدولة والنظام) التي شهدتها تونس البورقيبية، أو المغرب والأردن منذ منتصف العقد الأخير من القرن العشرين، أو البحرين منذ مطلع هذا القرن، لا يمكن مقارنتها بما يجري في ليبيا والسودان وغيرهما. وخبرة الحركة الإصلاحية الديمقراطية الكفاحية في لبنان ومصر والمغرب والجزائر لا تقبل المقارنة مع «نظيرتها» في بلدان الخليج العربي، أو سوريا، أو العراق[١١].

---

(١٠) نشأت منظمات حقوق الإنسان ـ أول ما نشأت في النصف الثاني من عقد السبعينيات في مصر والمغرب وتونس.

(١١) وإن كان من الإنصاف الاعتراف بأن حركة إصلاحية معتدلة ـ وواقعية ـ بدأت تنشأ وتتسع داخل المملكة العربية السعودية منذ مطلع هذا القرن، على نحو ما يعبّر عنه سيل العرائض والبيانات الصادر عن ممثليها من المثقفين والصحافيين وعلماء الدين المتنورين. . . إلخ.

وهذا ليس ينتقص بتاتاً من حقيقة أن الفكرة الإصلاحية ما عادت قَصْراً على هذه البلدان المذكورة، وأنها باتت تزحف على الأقطار العربية كافة، وفي داخلها الاجتماعي، بصرف النظر عن ذلك التفاوت في التطور ـ الذي أشرنا إليه ـ وهو معطى موضوعي وتاريخي لا صلة له بأي أحكام قيمية.

* * *

ما الذي يعنيه الإصلاح السياسي في ظروف البلدان العربية اليوم؟

إنه يعني أموراً ثلاثة: الانتقال من نظام سياسي مغلق إلى نظام سياسي مفتوح؛ والانتقال من الشرعية التقليدية إلى الشرعية السياسية الحديثة؛ ثم الانتقال من «حياة سياسية» قائمة على العنف إلى أخرى قائمة على المنافسة السياسية السِّلْمِيَّة والديمقراطية. وهي أهداف مترابطة لا تقبل الفصل.

١ ـ المشاركة السياسية

نظام الحكم، في أغلب الدول العربية الأعم، هو نظام مغلق بأكثر من معنى: بمعنى أنه قائم على فئة سياسية ضيقة تتداوله دون سائر الفئات والقوى الاجتماعية الأخرى. وبمعنى أنه مُغْلَق على خارج اجتماعيٍّ يبدو منفصلاً عنه ومنعزلاً بسبب أزمة التمثيل الاجتماعي والسياسي التي يعانيها. ثم بمعنى أنه مغلق على مفهومٍ للسياسة تقليديّ لم يَحِدْ عنه، ومقتضاه أنها شأنٌ خاصّ بالنخبة الحاكمة! ولم يَقُدْ هذا الانغلاق في نظام الحكم سوى إلى انفصال السياسة عن المجتمع، وتَحَوُّلِ النخب الحاكمة إلى أوليغارشيات معزولة. والنتيجة أن الحياة

السياسية انتهت إلى الانسداد، حتى لا نقول إنها انعدمت[12]!

من نافل القول إن هذا النمط من الانغلاق في نظام الحكم سِمَةٌ من سمات الدولة التسلطية[13] وهو يعبّر عن حالة غير طبيعية في سيرة الدولة الحديثة، هي حالة التماهي بين السلطة والدولة[14] ولا نغالي إذ نقول إن استمراره يهدّد الكيانات السياسية العربية بعواصف هوجاء من القلاقل والحروب الأهلية. وبعضها مرَّ من الامتحانات العسيرة لتلك القلاقل والحروب، وآثارها ما زالت غائرة في نسيجه الاجتماعي[15].

إن البلدان العربية مدعوة إلى صحوة تُخْرِجُ وعيها السياسي ـ السارد في سبات عميق ـ من التِّيهِ المُوغِلِ في شعابه لإدراك التحدي الكبير الذي يطرحه عليها افتقارها إلى نظام سياسي حديث يستجيب لشروط العصر والتحول ويتناسب والدينامية الاجتماعية المتدفقة. والوعي هذا ضروري ـ ضرورةً حيوية ـ لتفادي الاصطدام بتجربة الصدام الأهلي، أو الصدام مع خارج متربص. وليس بغير فتْح النظام السياسي المغلق على

---

(١٢) انظر في هذا: برهان غليون: **مجتمع النخبة**، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، **وبيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨).

(١٣) في موضوع الدولة التسلطية، انظر: خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

(١٤) عبد الإله بلقزيز، محرر، **المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

(١٥) كما في حالة السودان واليمن والجزائر ولبنان...

المشاركة السياسية العامة يمكن تحقيق ذلك. والمشاركة باب مفتوح أمام مسار طويل المدى من الإجراءات، يبدأ بمشاركة دنيا ابتدائية في صورة مشاركة في إبداء الرأي من دون أن ينتهي بإقرار مبدأ التداول الديمقراطي للسلطة. وليس خوف النخب الحاكمة على سلطتها من مطاف أخير للمشاركة ـ هو التداول ـ مَدْعَاةً إلى رفضها فَتْحَ البابِ أمام مسار هذه المشاركة، لأن ثمن الرفض أسوأُ بكثيرٍ إن كانوا يعلمون، بل ربما كان خيار فتح السلطة أمام المشاركة أعظمَ ضمانٍ لأن يكون التداول ـ حين يَحِينُ موعده ـ بشروط النخب الحاكمة نفسها[١٦].

على الذين يرفضون المشاركة السياسية أن يتذكروا أن العالم تغيَّر عما كان عليه قبل عقود، وأن مجتمعاتهم وشعوبهم تغيرت، وزاد معدَّل وعيها السياسي ارتفاعاً عن ذي قبل، وأن ثمة من ينتظر ـ خارج كياناتنا ـ أن تمانع نُخَبُنَا الحاكمة في الإقدام على مثل هذه المشاركة حتى يتذرّع بذلك للتدخل المباشر في الداخل العربي تحت عنوان الإصلاح! والأهم من ذلك كله، على الذين يرفضونها أن يتنبهوا إلى الحقيقة التي ربما ذُهلوا عنها اليوم، لكنها قائمة لا ريب فيها: هي أن حكم الناس بالإكراه وبغير رضاً منهم قد يَطُولُ، لكنه ـ قطعاً ـ لا يَدُوم، وهو حكماً فعلٌ آيلٌ إلى زوال. والخوفُ من أن لا تكون نهايته ممّا لا يقع عليه تراضٍ حضاريٌّ بين الجميع، بل في صورة نهاية دراماتيكية مؤلمة.

---

(١٦) ألم يكن ذلك ما حصل في المغرب مع بداية تجربة «التناوب السياسي» في آذار/ مارس ١٩٩٨، حين قيام حكومة عبد الرحمن اليوسفي؟

٢ ـ إعادة تنظيم حقل السياسة

ليس في معظم المجتمعات والدول العربية مجال سياسي، بالمعنى الحديث، تُمَارَسُ فيه السياسة وتنعكس فيه تناقضات البنية الاجتماعية[١٧] على نحو يمنع التعبير عنها تعبيراً بريّاً أو وحشيّاً (Sauvage)، فنحن إمَّا أمام مجال منعدم، أو مجال تقليدي، أو مجال حديث صوريّاً[١٨]! وبسبب غياب هذا المجال أو تقليديته أو صوريته، فإن تناقضات المجتمع ـ وهي طبيعية وموضوعية ـ لا تعبّر عن نفسها تعبيراً سياسيّاً بالمعنى الدقيق والحديث للكلمة؛ أي لا تجد لنفسها قنوات تصريف ضرورية تحفظ للمجتمع والكيان حقوقه وتوازنه في الآن نفسه. لذلك، عادة ما تميل تلك التناقضات (الاجتماعية) إلى الإفصاح عن نفسها في أشكال تضع المجتمع الوطني برمَّته أمام انقسام داخلي حادّ يُطَوّح بكل الجوامع والوشائج بين فئاته وقواه المختلفة، ويَضَعُ وحدتَه أو ميراثه الكياني في كف عفريت!

ربما كان اللجوء إلى الدين في العمل السياسي، والتوسّل به، واستعارةُ مفرداته، مما تفسره الصلة بين الدينيّ والسياسيّ في تاريخ العرب والمسلمين. وربما كان بسبب الإخفاقات الذريعة التي مُنيت بها الأيديولوجيات السياسية العلمانية ـ الليبرالية والقومية الماركسية العربية ـ في القرن العشرين. لكنه ـ قطعاً ـ يتصل بسبب آخر هو غياب مجال سياسي حديث يمكن

---

(١٧) انظر: Nicos Poulantzas: *Pouvoir politique et classes sociales de l'Etat capitaliste*, fondations (Paris: F. Maspero, 1980), et *L'Etat, le pouvoir, le socialisme, politiques* (Paris: Presses universitaires de France, 1978).

(١٨) بلقزيز، محرر، المصدر نفسه.

السياسة فيه أن تعبّر عن نفسها، وعن مطالبها وبرامجها دونما حاجة إلى استعارات من خارجها. وينبغي - هنا - ألا نخطئ كثيراً قراءة ظاهرة حركات «الإسلامية السياسية» وميلها العام إلى إعادة تأسيس العمل السياسي على قواعد «غير مألوفة» (على الأقل في العقود الأخيرة)، وإلى ضخّ مفردات قاموس شرعي لم يكن دارجاً في خطاب السياسة والعمل السياسي... إلخ؛ فالأمر في هذا يتعلق - في جانب كبير منه - بغياب شروط السياسة، وبإكراه حَمَلَ عليه ذلك الغياب؛ وإلا ما الذي يفسّر أن بعض تلك «الإسلامية السياسية» لم يجد حرجاً في إعادة تعريف نفسه سياسياً بعد أن ارتفعت موانعُ حالت دونه ودون ذلك التعريف، أو حَمَلَتْهُ على النطق بلغةٍ ارتعدت لها فرائص من درجوا طويلاً على لغة السياسة[١٩]؟

لكن تكمن مشكلة المشكلات، في غياب هذا المجال السياسي الحديث، في أن السياسة تُحيد عن قواعدها وأخلاقياتها، فتميل إلى التعبير عن نفسها في صورة عنف أعشى لا يبقي ولا يَذَرْ! لا يمكننا أن ندرك الأسباب العميقة لتنامي ظواهر العنف السياسي والتطرف في الوطن العربي، إلا بالعودة إلى هذا الخلل الخطير في نظام السياسة وقواعدها. وحين لا يكون بوُسْع المجتمع أن يمارس حقه الطبيعي في التعبير السياسي

---

(١٩) حينما وجدت حركة «النهضة» في تونس («حركة الاتجاه الإسلامي» سابقاً) فرصة للعمل السياسي الشرعي في نهاية الثمانينيات من القرن العشرين، أي بعد انقلاب ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧، لم تتردد في أن تعتبر نفسها حزباً سياسياً، لا حركة دينية كما كان أمرها في السابق. وهذا نفسه ما ينطبق على حركة «التوحيد والإصلاح» و«حزب العدالة والتنمية» في المغرب، أو «جبهة العمل الإسلامي» في الأردن، أو «حزب الإصلاح الوطني» و«حركة مجتمع السّلم» في الجزائر... إلخ.

بالوسائل السلمية والحضارية، وحين يكون القمع هو جواب السلطة عن مطالبه وحقوقه، فإن ذلك يدفعه دفعاً إلى ولوج السياسة من نوافذها لا من أبوابها، وركوب مراكبها الأكثر خطورة. إن الحقيقة التي لا تقبل تجاهلاً ـ في هذا المضمار ـ هي أن عنف الجماعات الأهلية (اليسارية سابقاً والإسلامية حالياً) يتغذى من عنف السلطة ويجد شرعيته فيه[٢٠]. لا نبرر لأهل العنف عنفهم السياسي: المرفوض في الأحوال كلها، وتحت أي ظرف، لكننا نحاول أن نفهم، بمقاربة سوسيو ـ سياسية، العوامل التي تصنعه وتدفع إليه. والمعلوم في علم الطب أن المعالجة تستقيم بقدر ما يكون تشخيص الداء صحيحاً. وغير ذلك مسكِّنات لا تقطع دابراً[٢١]!

لا مناص، إذاً، من إعادة تنظيم حقل السياسة على مقتضى قواعده الحديثة بما ينهي ظاهرة العنف السياسي، ويُجَفِّفُ المستنقعات التي تتطحلب فيها[٢٢]؛ أي بما يسمح للسياسة أن تأخذ معناها الحقيقي بوصفها فاعلية اجتماعية سلمية ومنافسة شريفة ونظيفة لكسب الرأي العام، وللوصول إلى السلطة: حيازة كاملة، أو تقاسماً، أو مشاركة. . .

---

(٢٠) عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية**، كتاب الجيب؛ ٢ (الدار البيضاء: منشورات الزمن، ١٩٩٩). وصدرت الطبعة الثانية من الكتاب عن دار الكنوز الأدبية في بيروت عام ٢٠٠٠.

(٢١) ومن المسكنات هنا المقاربة الأمنية ووصفات الاستئصال!

(٢٢) لا نستطيع أن نتجاهل أن بعض قوى «الجهادية» الإسلامية التي تسبغ على عنفها مشروعية دينية، يذهب بعيداً في العبث بمفهوم الجهاد حين يصرفه عن معناه الشرعي ويحوّله إلى «جهاد» داخل «دار الإسلام»!

٣ ـ تجديد مصادر الشرعية

حتى اليوم، ما زالت مصادر الشرعية للسلطة[٢٣]، في معظم الدول العربية، مصادر تقليدية تستند إلى العصبية القبلية والعشائرية أو العائلية أو الطائفية أو المذهبية. وكان بوسع نظام الاعتصاب هذا، ووظيفته في تشكيل الدول والإمارات والسلالات[٢٤]، أن يستمر طوال العهد العربي ـ الإسلامي الوسيط من دون كبير مشاكل، لأن نمط الدولة حينها لم يكن ليخرج عن هذا النظام في العالم الإسلامي وخارجه، بل كان بوسعه أن يستمر حتى في العصر الحديث والحقبة المعاصرة متكيفاً مع الحداثة الرأسمالية. أما اليوم، فلم يعد يسعه أن يستمر من دون أن يجدّد نفسه، أي من دون أن يُدخِل تجديداً في أساس الشرعية نفسها بما لا يجعلها مقتصرة فقط على الشرعية العصبوية أو الدينية.

وُجِدَتْ إلى جانب هذه الشرعية التقليدية ـ وما زالت ـ شرعية أخرى هي «الشرعية الثورية»، حيث تحكم نُخَبٌ سياسية في بعض الأقطار باسم شرعية الثورة: أي الانقلاب العسكري على نظم الحكم الملكية: كما في مصر والعراق وليبيا، أو على نظم الحكم الجمهورية غير الثورية: كما في سودان جعفر النميري وسوريا، أو الثورة على الاحتلال الأجنبي: كما في الجزائر أو في

---

(٢٣) انظر في هذا نصّاً صغيراً مميَّزاً لـ: غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بحث في الشرعية الدستورية)**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٢٤) حلل ابن خلدون ذلك النظام تحليلاً شاملاً وعميقاً، في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦).

اليمن الجنوبي سابقاً. لكن بريق الثورة خبا في مصر بعد غياب عبد الناصر، وفي الجزائر بعد غياب هواري بومدين، وفي العراق بعد احتلال أمريكا وبريطانيا له، وفي اليمن الجنوبي بعد الوحدة، ثم بعد هزيمة الانفصال؛ فيما تحولت «الثورة» إلى ثورة مضادة في ليبيا والسودان. ولم يبق ممن يمكنه أن يحكم باسم تلك الشرعية الثورية سوى النخبة الحاكمة في سوريا، وإن كانت الظروف الراهنة تدعوها ـ اليوم ـ إلى تعديل مفهومها لتلك الشرعية وترميم ما يمكن ترميمه فيها.

الحاجة ماسَّةٌ اليوم إلى إعادة بناء شرعية نظم الحكم القائمة في الوطن العربي، بالانتقال بها من الشرعية التقليدية ـ القائمة على عصبية الدم والمذهب وادعاء الحق الديني (Droit divin) ـ إلى شرعية حديثة هي الشرعية الدستورية الديمقراطية: القائمة على التعاقد، والاختيار الحرّ، والتمثيل النزيه. وليس في هذه الأطروحة ما يدعو إلى زوال نظم الحكم القائمة (لأن سلطتها غير قائمة على الشرعية الحديثة هذه)، وإنما هي دعوة إلى تطوير قواعد الشرعية فيها على النحو الذي يضمن لتلك النظم قبولاً ورضاً جماهيريَّيْنِ بها. وهذه الدعوة ليست بدعة، ولا هي في باب الكيمياء السحرية، إذ سبق للملكيات المطلقة في أوروبا الحديثة أن فعلت الشيء نفسه، فتكيّفت مع أفكار العصر ومطالبه، لتتحول إلى ملكيات دستورية أو برلمانية أو اجتماعية. وليس ثمة من يشك اليوم في أنها باتت من أعرق ديمقراطيات أوروبا والغرب أسوة بالجمهوريات.

هذه هي المعاني الثلاثة الرئيسة التي يعنيها الإصلاح السياسي ـ اليوم ـ في الوطن العربي. وإذا كانت تمثل أطراً عامةً تشير إلى مبادئ أكثر مما تعرض مطالب برنامجية، فإن لها

عناوين متفرعة ورئيسة هي نفسها عناوين الإصلاح السياسي المطلوب. وقد يكون أهمها ستة عناوين:

الأوَّل هو النظام الدستوري. من المفارقات أن هذا النظام، وهو الحجر الأساس في الدولة الحديثة، يعاني غياباً كاملاً في الحياة العربية أو في نظام الدولة. والغياب ذاك إما غياب مادي للدستور في عدد من الأقطار العربية، وإما غياب سياسي ـ مع حضور اسمي ـ في عدد آخر منها. إذا كان قسم قليل من الدول لا يعترف بالحاجة إلى دستور[٢٥]، ويقف ضد المطالبة بوضعه واستفتاء الشعب عليه، فإن القسم الأعظم منها «يتمتع» بدساتير منذ فترات سابقة؛ لكن مشكلة تلك الدساتير في أمرين: **أولهما** أنها «ممنوحة»، أي لم تصدر عن هيئة تأسيسية، **وثانيهما** أنها صورية لا يجري احترام أحكامها! وليس يُغَيِّر من هذه الحقيقة أنها تُعْرَضُ على استفتاءات شعبية عامة، إذ لا أحد يجادل في أن إرادة الشعب هي آخر ما تحترمه النخب الحاكمة في الوطن العربي، وأن نتائج التصويت على تلك الدساتير ـ كما في الانتخابات ـ هي، تبعاً لذلك، غير ذات حجّية، ولا يمكن الاطمئنان إلى صدقيتها!

الدستور هو نظام الدولة الأساس، والشكل الأعلى للتعاقد

(٢٥) لا يمكن التحجُّج بالقاعدة النظرية التي تقول إن الدستور ليس دائماً تعاقداً مكتوباً، بل يمكن أن يكون تعاقداً عرفياً أو متوافقاً عليه. ولا يمكن ـ استطراداً ـ التحجج بالمثال السياسي البريطاني (ولا نقول «الإسرائيلي» لأن أسبابه مختلفة) للقول إن الدستور المكتوب ليس كل شيء في الدولة الحديثة. ذلك أن القاعدة النظرية تلك، وتطبيقها البريطاني، إنما يصحان في حالة مجتمعات بلغ فيها التراكم السياسي والديمقراطي حدّاً تحوّل فيه التوافق الضمني ـ غير المكتوب ـ إلى سلطة أعلى من التدوين. وهذه ليست حال مجتمعات عربية لم تعرف الحياة السياسية فيها بعد طريقاً إلى فكرة التعاقد الاجتماعي!

الاجتماعي بين المواطنين. وحين يغيب في بلد أو يقع تهميشه والاعتداء عليه في بلدِ آخر، فتلك علامة على أن السياسة ـ بمعناها العصري ـ لم تنشأ فيه، وأن الدولة لم تقم فيه بما هي تعبيرعن جماعة وطنية متضامنة ومتوافقة على مشروع مجتمعي ـ جامع. وهذا بالذات ما ينطبق على الدولة في الوطن العربي، وما يفرض العمل من أجل الإصلاح الدستوري فيها وصولاً إلى تحقيق حياة دستورية حقيقية تكفل للسياسة مرجعها الذي تجتمع عليه الجماعة الوطنية ـ والأمة ـ وتَفِيءُ إليه لفض المنازعات بين أجهزة الدولة، أو بين الدولة والمواطنين.

الثاني هو الحريات العامة وحقوق الإنسان. والمرء، هنا، لا يحتاج إلى كبير شرح لبيان المقدار الهائل من المعاناة التي تعيشها تلك الحريات والحقوق في الأغلب الأعمّ من أقطار الوطن العربي[٢٦]، فحرية التعبير والتنظيم والاختيار والتمثيل محجوبة؛ وإرادة الشعب المَعَبَّر عنها في الاقتراع الانتخابي ـ إذا كانت هناك انتخابات ـ مُزَوَّرَة ومُصَادَرَة من خلال طبخ إداريّ رسمي لنتائج لا صلة لها بعملية التصويت؛ والبرلمانات ـ حين تكون هناك برلمانات ـ شكلية ولا وظيفة لها سوى مباركة سياسات الحكومات؛ والقضاء «سلطة» في يد الحكومة والنظام: لا تتمتع بالحدّ الأدنى الرمزي من الاستقلالية؛ والسجون تعجُّ

(٢٦) لا يتعلق الأمر، في معرفة تفاصيل دقيقة عن تلك المعاناة، بالاطلاع عن تقارير الأمم المتحدة (تقرير التنمية البشرية مثلاً) ومنظمة العفو الدولية، والخارجية الأمريكية، والبرلمان الأوروبي، وسواها من التقارير الدولية (التي تخشى منها الحكومات العربية)، بل بالاطلاع على تقارير جمعيات ومنظمات حقوق الإنسان في الوطن العربي ـ وهي بالعشرات ـ ومنها المنظمة العربية لحقوق الإنسان (وهي المؤسسات الوطنية والقومية التي لا تقيم لها الحكومات العربية أيَّ اعتبار)!

بآلاف معتقلي الرأي والمعتقلين السياسيين، وقسم منهم موقوف من دون محاكمات، فيما سيق ـ ويُساق ـ الباقون إلى محاكمات صورية تنعدم فيها حقوق الدفاع والضمانات القانونية؛ والمهاجر تُؤوي عشرات الآلاف من مواطنين عرب أجبرتهم أوضاع القهر السياسي على اللجوء والعيش الاضطراريَّيْن خارج أوطانهم... إلخ. من نافلة القول إن الأقطار العربية ليست على الدرجة نفسها من السوء في أوضاع الحريات العامة وحقوق الإنسان: فلبنان الذي يتمتع بأعلى مستوى من الحريات (التعبير، النشر، معارضة التنظيم السياسي، المراقبة النيابية للعمل الحكومي)، لا يشبه نصف الأقطار العربية التي تنعدم فيها حرية التعبير والتنظيم السياسي والنقابي، ولا توجد فيها برلمانات، أو توجد من دون أن تكون موجودة! والمغرب (الأقصى)[٢٧] الذي يتمتع بمؤسسات سياسية تمثيلية (وبانتخابات شفَّافة نسبياً، وبتعددية سياسية تغطي معظم أطياف السياسة، وبشكل ما من أشكال التداول على السلطة...)، لا يشبه أقطاراً أخرى تُعْتَبَرُ فيها المعارضة كفراً أو يشابه، ولا يتمتع فيها المواطنون بأبسط حقوقهم المدنية مثل الحق في السفر والتنقل، أو الحق في المواطنة: حيث القسم الأكبر من أولئك «المواطنين» «بدون» الحق في المواطنة السياسية، وليسوا أكثر من سكان قاطنين!

إن العمل من أجل فرض إقرار الحريات العامة واحترام

---

(٢٧) خطا المغرب خطوة سياسية محمودة على طريق جنوب أفريقيا حين أقرَّ رسمياً مبدأ الاعتراف بمسؤولية الدولة سابقاً في انتهاك حقوق الإنسان، وأقرَّ مبدأ التعويضين المادي والمعنوي لضحايا ذلك الانتهاك من مئات المعتقلين السياسيين، على أساس أن ذينك الاعتراف والإنصاف هما المدخل إلى المصالحة الوطنية. وهو موقف أكبره الرأي العام والقوى السياسية والضحايا أنفسهم.

حقوق الإنسان واحدٌ من المهمَّات المطروحة على جدول أعمال الإصلاح السياسي في الوطن العربي. ومن عناوينه العمل من أجل إقرار حرية التعبير والرأي، والحق في تأليف الجمعيات السياسية والمنظمات النقابية، وتحقيق انفراج سياسيّ شامل من خلال الإفراج عن جميع المعتقلين السياسيين ومعتقلي الرأي وتمتيع المغْتَربين لأسباب سياسية بحق العودة غير المشروطة إلى الوطن، واحترام إرادة الشعب في الاقتراع، وإحاطة الانتخابات بالضمانات الدستورية والقانونية التي تكفل نزاهتها، بل إقرار مبدأ الانتخاب في الأقطار التي لم تعرف انتخاباً...؛ هذا فضلاً عن إقرار حقوق ابتدائية ـ حتى لا نقول بدائية ـ من قبيل حق «المواطنين» بمواطنتهم، وحقهم بالسفر... وبقيادة السيارات!

الثالث هو النظام التمثيلي في نطاقَيْه: المحلي والنيابي. لا تزال فئة من دولنا لا تتمتع بمؤسسات سياسية منتخبة أو بمؤسسات تشريعية. فالحاكم ـ فرداً كان أم حكومة ـ هو المشرّع، والمحافظات أو الولايات أو المدن تدار من فئة بيروقراطية (إدارية) معيَّنة من الحاكم، وليست منتخبة من الشعب. أما إذا حصَل وقامت «مجالس شورى»، فهي تقوم محكومة بخللَين: **أولهما** أنها لا تنشأ بالانتخاب بل بالتعيين، **وثانيهما** أنها لا تملك سلطة تشريعية وتقريرية ورقابية على عمل الحكومات، وإنما هي أشبه ما تكون بمجالس استشارية في أحسن حالات الظن بها! أما في الأقطار العربية التي قامت فيها مؤسسات النظام التمثيلي (مجالس بلدية وولائية أو محافظات، وبرلمانات)، فالأغلب بين تلك المؤسسات أنها ناجمة عن انتخابات مزوّرة أو شكلية، لا تعكس إرادة الشعب، وأنها لا

تتمتع بسلطات تشريعية ورقابية إلّا في ما ندر[٢٨]، وقد لا تكون لها وظيفة سوى تأمين ديكور سياسي مناسب لتأثيث المشهد السياسي الكئيب، المُفْتقِر إلى أيّ بريق!

ليس بمُكْنِ أيّ إصلاح سيّاسي في البلدان العربية أن يَحْظَى بالكينونة والصدقية والنجاعة من دون أن يطْرق عنوان الحياة التمثيلية والنيابية، لأنه العنوان الذي يدل على واحدةٍ من الماهيات التأسيسة للمواطنة والحريات العامة، بل الذي تتحدّد ـ بحضوره أو غيابه ـ ماهية الدولة والنظام السياسي ونصابهما من الشرعية.

الرابع هو استقلالية القضاء. فالقضاء في بلداننا العربية ما زال ـ حتى إشعار آخر ـ قضاءً وقَدَراً تُنْزلُه على «**الرعية**» إرادةٌ مطلقة للحاكم بأمره وصحابته وآل بيته: أحكاماً قهريةً زخْرَى بالشطط والتجاوز والغِلْظَة. وليس لأحدٍ أن يَرُدَّ ما قضتْه السلطة وقضت به إلا أن يُعَرّض نفسه للتهلكة: سجناً أو اختفاء قسرياً أو حمْلاً على النفي الاضطراري، أو صمتاً ذليلاً بعد إهانة وما شابه... إلخ! ليس في هذه البلدان العربية قضاء بالمعنى الدقيق للكلمة[٢٩]، ولا هو يمثّل نصاباً سيَّاسياً وسيَاديّاً مستقلاً في الدولة، كما حالُه في الدول الحديثة، بل كان ولا يزال جهازاً في يد السلطان السياسي يضرب به معارضيه أو يبْتَزُّهم به، وجهازاً تُمْلَى عليه الأحكام القضائية من السلطة التنفيذية[٣٠]،

---

(٢٨) لا يمكن مقارنة سلطات البرلمان في مصر ولبنان والأردن والمغرب، مثلاً، بـ «سلطات» «البرلمان» في ليبيا والسودان وتونس وسوريا... إلخ.

(٢٩) لعل القضاء المصري ـ بتراثه المعاصر المشرّف ـ وحده يستر عورة القضاء في البلدان العربية.

(٣٠) من وزارات الداخلية وأجهزة المخابرات على وجه التحديد!

كما تُمْلى الأوامر العليَّة على الموظفين الصغار! ومن نافلة القول إن دولاً لا تتمتع بقضاء مستقل ـ مثل دولنا العربية ـ تجد نفسها محرومة من المرجعية القانونية التي تسهر على حماية القانون والحريات، وتقضي في المنازعات المدنية والسياسية، وتنظيم التوازن بين السُّلط، ثم بين الحكام والمحكومين.

النضال من أجل استقلالية القضاء هو نضال من أجل دولة الحق والقانون: دولة الشرعية، وأيّ إصلاح سياسيّ لا يلتفت إلى هذا الموضوع وإلى أولويته في صناعة شروط السياسة العصرية، يحكم على نفسه بالمراوحة عند نقطة الصفر؛ فالقضاء مدخل ـ لا مدخل سواه ـ إلى إعلاء سلطة القانون على أي سلطةٍ أخرى استثنائية تأتي باسم المواريث والامتيازات المزعومة.

الخامس مشاركة المرأة في الحياة السياسية. تمثل هذه المشاركة اليوم مقياساً سياسيّاً عالمياً للحكم على شرعية النظام السياسي ومدى التزامه بحقوق الإنسان والحريات العامة، لأن في تحقيقها الاعتراف بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في الحقوق، وفي حجْبها إقراراً صريحاً باضطهاد المرأة وحرمانها من مواطنتها. وفيما تملك المرأة ـ في المجتمعات والدول الديمقراطية ـ أن ترأس الجمهوريات، وتتقلد المناصب الوزارية، وتمثّل المواطنين في البرلمانات، وتُصدر الأحكام القضائية(٣١)،

(٣١) قليلة هي البلدان العربية التي وصلت فيها المرأة إلى الاستيزار أو التمثيل النيابي أو القضاء (مصر، لبنان، تونس، الأردن، المغرب، الجزائر، سوريا، العراق...). ومع أن مبدأ المحاصصة (الكوتا) ـ الذي أُخذ به في المغرب في التمثيل البرلماني ـ قد يكون مخالفاً لمبدأ التنافسية السياسية والانتخابية، إلا أنه كان مفيداً جدّاً في إنصاف حق المرأة في المشاركة السياسية.

فهي لا تزال محرومة من حقّ الترشّح والتصويت في بلادٍ عربية معينة، حتى لا نقول إنها محرومة من ركوب إبل العصر في بلادٍ أخرى، ومن الحق في الدفاع عن نفسها من قرار طلاقٍ طائش في قسم من تلك البلاد! وحيثما تتزايد فرص تصحيح أوضاع المرأة بمزيد من التشريعات الناحية منحى تهذيب المجتمع البَطْرِيَرْكي (الذكوري)، وتحرير المرأة من أحكامه القهرية، تتشبَّث العلاقات البطريركية العربية بقيمها التقليدية مستعينة بتشريعات دولة متخلفة، تُشْبِهها في الملامح والقسمات، كي تقطع الطريق على أيِّ تصحيح ديمقراطي لتلك الأوضاع! المرأة آخر مستعمرات الرجل ـ بحق ـ في عالم البشرية المعاصر، إلا في بلدان عربية تسكنها هواجس الذكورة المَرَضِيَّة!

أما **السادس**، فالمشاركة في السلطة. لا يكفي أن يقع الإقرار بالحق في التعبير والتعددية السياسية والانتخاب، بل يجب أن يتْبع ذلك إقرار الحق بالمشاركة في إدارة السلطة، أي ما يصطلح عليه باسم التداول السلمي للسلطة(٣٢). فالإصلاح السياسي كلٌّ لا يتَبَعَّض؛ وإذا كان من المفهوم أن يُطلب أوَّلُهُ قبل آخره، ويُرْجَأَ آخرُهُ إلى حين أوانه ـ في الأقطار العربية التي لا تزال في بدايات تجربتها مع الإصلاح السياسي ـ فينبغي حين يَحِينُ أوانُ آخرهِ عدم الإعراضُ عنه، أو رفضه تحت أيّ مسمَّى وبأي تعِلَّة. فالمواطنة ـ في مفهومها الصحيح ـ هي الشراكة الكاملة في كل شيء يتصل بالشؤون العامة، وشراكة في إدارة سلطةٍ سياسية هي جزءٌ من الحق العام، وليست إقطاعاً سياسيّاً لفئة صغيرة من دون سائر المجتمع. ومن نافلة القول إن النضال

---

(٣٢) أو «التناوب السياسي» في الاصطلاح المغربي.

السلمي من أجل المشاركة في السلطة مهمة تلقائية على كاهل سائر الديمقراطيين والإصلاحيين الذين عملوا من أجل إقرار حقوق سياسية سابقة، لأن كل المكاسب الإصلاحية التي حققوها لا تساوي شيئاً، إن هي ارتطمت بصخرة رفض المشاركة السياسية، إذِ الموقف من هذه الأخيرة هو الامتحان الحقيقي للإصلاح السياسي: سواء بالنسبة إلى الذين طالبوا به وعملوا من أجله، أو بالنسبة إلى النخب الحاكمة التي أُجْبِرَتْ، بهذا القدر أو ذاك، على إبداء أشكال ما من التجاوب مع مطالب الإصلاح السياسي.

ثانياً: الإصلاح الاقتصادي والمالي والإداري

عنوانٌ رئيسٌ من عناوين الإصلاح تُحْمل عليه حالة التردّي الاقتصادية والهدر المالي والفساد الإداري التي تنخر في جسم المجتمعات والدول العربية، وترتفع بوجهها أصوات الاحتجاج الداخلي، فضلاً عن تحذيرات المؤسسات المالية العالمية، مثلما تُحْمل عليه الحقائق الجديدة التي خلقتها العولمة على صعيد القدرة التنافسية للاقتصادات، حيث زادت تراجعاً في الحالة العربية، وعلى صعيد حظوظ الدول الصغرى في حفظ استقلال قرارها الاقتصادي وحماية أمنها الغذائي: حيث زادت تدهوراً في حالة الدول العربية. والإصلاح الاقتصادي يبدأ من نقطة بداية استراتيجية هي: بناء رؤية جديدة للحقل الاقتصادي يُعاد بمقتضاها تأهيل الاقتصاد العربي للإجابة عن حاجات المجتمع والمواطن وجبْه التحدي الذي تفرضه أحكام العولمة عليه. وثمة ـ في هذا المعنى ـ ستّة مطالب تكوّن عناصر ومداميك هذه الرؤية الجديدة المطلوبة لتحقيق إصلاح اقتصادي شامل:

أول تلك المطالب إطلاق برنامج اقتصادي وطني بديل من برنامج «سياسة التصحيح الهيكلي» الذي فرضه «صندوق النقد الدولي» على حكومات «العالم الثالث»، ومنها الحكومات العربية، واستجابت له هذه الأخيرة طائعة صاغرة مع علْمها بالأكلاف الفادحة والغرامات الباهظة التي دفعتها ـ وتدفعها ـ التنمية والحقوق الاجتماعية من تطبيقها «توصيات»، بل قُلْ إملاءات، مؤسسات المال والإقراض العالمية! تحت عنوان «تحقيق التوازنات المالية» ومعالجة الاختلالات الناجمة عن تدخُّلية الدولة في الاقتصاد والسياسة الحمائية المُنْتَهَجَة طويلاً لرفع بعض الأعباء عن الطاقة الشرائية للمواطنين، انخرطت السياسات الاقتصادية العربية الرسمية، من مطالع الثمانينيات من القرن العشرين الماضي، في تنفيذ «سياسة التصحيح الهيكلي» (P.A.S) المُمْلاة عليها من الخارج، غير عابئة بتبعات ذلك: فوَّتَت ممتلكات الدولة (القطاع العام) والشعب إلى الخواص تحت عنوان التحرير الاقتصادي والاستخصاص (Privatisation)[٣٣]؛ وحرَّرت الأسعار من تدخِّلية الدولة لحماية القدرة الشرائية للمستهلكين مُلْغِيَةً برامج دعمها؛ وأوقفت الاستثمار والصَّرف العام على برامج التنمية الاجتماعية والبنى التحتية؛ وأنهت العمل بمبدأ التخطيط الاقتصادي المركزي... إلخ[٣٤]. وكانت النتيجة

(٣٣) ويقال ـ في المشرق ـ خطأ التخصيص والخصخصة، كما يقال في المغرب خطأ الخوصصة. والاستخصاص من فعل سداسيّ مشدّد ـ هو اسْتَخَص ـ مثل الاستغلال والاستقرار، أو غير مشدّد مثل الاستثمار والاستعمال والاستخراج... إلخ. وهو اشتقاقاً على وزن استفعال، وفعلاً على وزن استفعل.

(٣٤) يُراجَع في نقد «سياسة التقويم الهيكلي» الملف المهم في: *Annales Marocaines d'Economie*, no. spécial (1999).

وإذا كان من باب الموضوعية أن يقال إن خطاب حركات مناهضة العولمة يتصدر ـ =

أن أُطْلِقَتْ «قوى السوق» الليبرالية الوحشية من أقفاصها ـ وهي كانت قد انتعشت في أحضان الدولة وفساد القطاع العام ـ وضَربَتْ في الصميم الحقوقَ الاجتماعية للمُنْتِجِين (عمّال، فلاحين. . .) وللطبقة الوسطى، وفَتحَتِ الباب بذلك أمام تعريض الاستقرار الاجتماعي إلى هزات دراماتيكية خطيرة[٣٥]!

ما عاد ممكناً للنخب الحاكمة العربية أن تستمر في تطبيق «سياسة التصحيح الهيكلي» إلا بالمغامرة بإغراق مجتمعاتها في معارك اجتماعية صاخبة تهدد بتطويح «السلم الأهلي» والاستقرار الوطني؛ و ـ بالتالي ـ لم يعد من خيار أمامها لإصلاح هذه الأوضاع الاقتصادية الشاذة، إلا بالعودة عن هذه السياسة الانتحارية واجتراح برنامج وطني بديل يستجيب لـ «أجِنْدة» اقتصادية واجتماعية داخلية، ولا يكون مجرّد امتثال أعمى لإملاءات خارجية[٣٦].

ثاني تلك المطالب مراجعةُ أوضاع القطاع العام وإصلاحه وتعزيز دوره في البناء التنموي. قِيلَ خطَأً إن الخلل في النظام الاقتصادي العربي ناجم عن تدخلية الدولة في الحقل

= اليوم ـ ساحة النقد الحادّ لسياسات صندوق النقد الدولي ونظائره (البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية. . .)، فإن من الإنصاف والأمانة أن يقال إن هذا النقد بدأ في بلدان «العالم الثالث»، ومنها أقطار الوطن العربي، قبل أن يأخذ طريقة إلى الغرب نفسه.

(٣٥) انتفاضة ١٨ ـ ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٧٧ في مصر، وانتفاضة ٢٠ حزيران/يونيو ١٩٨١ في المغرب، وقبلها «انتفاضة الخبز» في تونس، وبعدها «انتفاضات الخبز» في السودان (١٩٨٥) والأردن (١٩٨٩)، و«ثورة الجياع» في لبنان (بقيادة صبحي الطفيلي)، وانتفاضة تشرين الأول/أكتوبر (١٩٨٨) في الجزائر. . .، أمثلة لتلك الهزات الدراماتيكية.

(٣٦) سَتَتَبيَّن تباعاً فقرات ذلك البرنامج في ما سيأتي من مطالب.

الاقتصادي، وعن سيطرة القطاع العام على هذا الحقل، وما نتج من ذلك من فساد (في هذا القطاع)، ومن نزوح للرأسمال الوطني إلى الخارج، ومن توقُّفٍ في حركة الاستثمار الخارجي. ومع أن بعض هذه النتائج صحيح، ويكفي لإدانة القطاع العام والاشتباه في دوره التنموي الوطني، إلا أن المشكلة ليست ـ ولم تكن ـ في وجود قطاع عام حاكم للدورة الاقتصادية، وإنما هي في نمط أداء ذلك القطاع. ففي بلاد أخرى مثل الصين ـ بل مثل الولايات المتحدة الأمريكية نفسها ـ لا تزال حصة القطاع العام رئيسة في الاقتصاد والتنمية من دون أن تكون لذلك تبعات سلبية، حتى لا نقول إن «تبعاته» الوحيدة هي تعظيم التراكم التنموي.

إن القطاع العام حيويّ في الدورة الاقتصادية، وقبل ذلك في عملية التراكم الابتدائي وتوفير البنى التحتية للتنمية، وبخاصة في مجتمعات ودول صغيرة وضعيفة التراكم مثل المجتمعات والدول العربية. ومن يناهضُ دوره «الحيوي» هذا باسم التنافسية الحرَّة ومقتضيات «اقتصاد السوق»[٣٧] يَنْسَ أن مجتمعات الغرب الأمريكي والأوروبي ـ الجانحة نحو «الليبرالية الجديدة» منذ عقدين[٣٨] ـ اجتازت حقبةً من التطور الاقتصادي هيمنت فيها رأسمالية الدولة الاحتكارية[٣٩]، بخاصة

(٣٧) أو «اقتصاد السوء» في النطق العاميّ المشرقي (المصري ـ الشامي)... وهو الأدق تعريفاً لمحتواه.

(٣٨) أعني الليبرالية المتوحشة التي أطلقتها الحقبة الريغانية ـ التاتشرية منذ عشرين عاماً قبل أن تعمّمها العولمة في العقد الماضي.

(٣٩) تُراجع هنا كتابات سويزي ونيزان وشارل بيتلهايم ولوي ألتوسير ونيكوس بولانتزاس وآخرين حول «رأسمالية الدولة الاحتكارية».

بعد أزمة عام ١٩٢٩، وقام فيها نموذج دولة «الرعاية الاجتماعية»، ونهضت فيها الدولة ـ والقطاع العام ـ بأبلغ الأدوار في عملية البناء التنموي، قبل أن تستعيد فكرة اقتصاد السوق والليبرالية التنافسية موقعها في المشهد الاقتصادي الرأسمالي الميتروبولي. والذين يدْعُونَ مجتمعاتنا ودولنا إلى اللحاق بالعقيدة الليبرالية الجديدة و«التحرُّر» من أعباء القطاع العام، مثل الذين يدعونها إلى غزو الفضاء قبل كَهْرَبة الريف!

إذا كان الاقتصاد المصري، مثلاً، ما زال على قيد الحياة ـ وليس لديه من الموارد غير مياه النيل وبعض مصادر الطاقة فضلاً عن القوى البشرية ـ فلأنه يدين في بقائه لعصر القطاع العام: عصر التأميمات والتخطيط المركزي وتدخلية الدولة والإصلاح الزراعي والسد العالي. . . الذي وفّرَ لمصر بنى تحتية للتنمية وموارد بشرية ذات مهارة، وتراكماً اقتصادياً قابلاً للبناء عليه. ومصر ـ هنا ـ ليست إلا مثالاً صغيراً لنموذج عَالمْثالثي أكبر هو الصين (والهند والبرازيل. . .). وإذا كان هذا القطاع العام قد عانى فساداً إداريّاً استشرت عدْواه في النسيج الاقتصادي، فليس من الحكمة أن يُجَرَّم ـ باعتباره اختياراً واستراتيجية ـ بتبعات ذلك الفساد، ذلك أن عنوان تقويم أوضاعه وتصحيحها يصبح علامة بيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك، نعني: إصلاح النظام الإداري ـ السياسي، وفي امتداده إصلاح القطاع العام.

ثالث تلك المطالب ترشيد القطاع الخاص وتهذيبُه وأنْسَنَتُه وملاءمةُ نَزْعَتِه الربحية مع الحاجات الاجتماعية، ومع الطاقة الشرائية العامة. إن للقطاع الخاص شرعيته التي لم يعد أعداؤُه

السابقون ينازعون فيها اليوم. فالدولة تملك الثروات والموانئ والمطارات والبنوك المركزية والدفاع الوطني والأمن العام والسياسة الخارجية والقضاء... لكن لا يُعْقَل أن تملك المطاحن[٤٠] أو معاصر الزيتون أو المتاجر، أو تحتكر القطاع الصناعي والزراعي وقطاع الخدمات (تجارة، سياحة...)، أو مرافق الصحة والتعليم والسكن والماء والكهرباء والهاتف والطرق والإعلام... إلخ. لكن المشكلة ليست في شرعية هذا القطاع (الخاص)، بل في مشروعية أدائه وأخلاقية ذلك الأداء. وهنا مسؤولية الدولة كبيرة في وضع تلك المشروعية موضع رقابة ومتابعة، من خلال تشريعات: لا تُنَفِّر الرأسمال الوطني من الاستثمار فتدفعه إلى النزوح إلى الخارج أو إلى توظيفات طفيلية غير منتجة (في قطاع العقار مثلاً)، لكن ـ أيضاً وأساساً ـ بما يحمي القطاع مصالح المستهلكين وحقوقهم بوجه أيّ وجه أي مَنْزَع من ذلك إلى الربحية المتوحشة، وبخاصة في الميادين التي ليست فيها تنافسية من الدولة ويكاد الاستثمار الخاص يحتكرها احتكاراً شاملاً، ويفرض فيها شروطه على المستهلك.

تتصل بهذه المسؤولية أيضاً حاجة الدولة إلى تحقيق إصلاح جبائي يُعيد تفعيل دور النظام الضريبي في دعم عملية التنمية، وذلك من خلال وضع تشريعات صارمة ضد ظاهرة التملُّص الضريبي ـ التي يلجأ إليها القطاع الخاص ـ بهدف تحصيل حقوق الدولة والشعب من المستثمرين الخواص وكبح جماح ربْحيَّةٍ وحشيَّة منفلتة من كل عقال قانوني، لا يستفيد منها إلا

(٤٠) حصل مثل هذا في مصر الناصرية إبّان سياسة التأميمات.

المستثمرون الخواص على حساب الحقوق العامة! كما يتصل بتلك المسؤولية حاجةُ الدولة إلى إخضاع سياسة الإعفاءات الضريبية ـ لتشجيع الاستثمار الوطني الخاص ـ إلى المصلحة العامة التي قد تقتضي ذلك لا إلى اعتبارات الزبونية والمحسوبية وتبادل المنافع غير العمومية. وليس من شك في أن أول المطلوب ـ في باب هذه المسؤولية التي على الدولة تجاه القطاع الخاص ـ أن تتوقف عن بيع ممتلكاتها للخواص، كحلّ سهلٍ بديل من إصلاح أوضاع القطاع العام من الفساد، وأن تتوقف ـ في حالة الاضطرار إلى ذلك ـ عن التفويت العشوائي لتلك الممتلكات العامة لأن ذلك يُلْحِقُ أبلغ الأضرار بالمصالح العمومية وبالموارد الوطنية.

إن مبدأ الربحية مشروع في عمل القطاع الخاص، ولعله الباعث الرئيس على استثمار الرأسمال الوطني في مشاريع التنمية وإعادة استيعابه. لكن لهذه الربحية حدوداً مقدّسة يجب احترامها: قوت الشعب، وإلا فَقَدَ الرأسمال المحلي وطنيّته وأصبح رديفاً للرأسمال الكولونيالي! إن وطنية هذا الرأسمال المحلي ـ والقطاع الخاص ـ لا تتأتى من جنسية أصحابه، وإنما من وظيفته التي ينهض بها. وليس من طريق الجشع والربح السريع غير المشروع يكتسب تلك السمة الوطنية. وأكبر خطيئة قد تقترفها الدولة بحق نفسها، وبحق الشعب والحق العام أن تَتَوَاطَأَ مع القطاع الخاص في استغلاليته الوحشية، وتصمت عنها؛ إنها ترفع بذلك عنها ما قد يكون تبقّى لديها من شرعية.

رابع تلك المطالب، إقامة اقتصاد إنتاجي على أنقاض اقتصاد طفيليّ وريْعيّ مسيطر في سائر بلدان الوطن العربي. حتى اليوم، وبعد حقبة ازدهار للقطاع المنتج في سنوات الخمسينيات

والستينيات من القرن العشرين الماضي، لا تمثل مداخيل القطاع الإنتاجي (الصناعي والزراعي) نسبة الثلث من إجمالي المداخيل لدى قسم من البلدان العربية[(٤١)]، فيما تهبط إلى ما دون العشرين في بلدان الرَّيْع النفطي. في المقابل، يزدهر قطاع التجارة والخدمات (القطاع الطفيلي) حيث تتحوَّل البلدان العربية التي يسود فيها إلى فضاءات لاقتصاد الترانزيت والاقتصاد المصرفي (لبنان، الإمارات ـ وإمارة دبيّ بخاصة ـ البحرين، الأردن، مصر)، أو لاقتصادٍ سيّاحيّ معتمد في الآن نفسه على تحويلات العمال المهاجرين إلى الخارج: الأجنبي والعربي[(٤٢)]. وإذا ما تركنا جانباً مداخيل الريع النفطي في بلدان الخليج العربي والعراق وليبيا والجزائر، أو بعض الرَّيْع المعدني النسبي في بلدان عربية أخرى (الفوسفات في المغرب والأردن والحديد في موريتانيا)، فقد يتعذر الحديث عن وجود اقتصاد عربي بالمعنى الدقيق للكلمة حتى بإدخال النظام المصرفي والتجارة والسياحة وتحويلات العمالة المهاجرة تحت عنوان الاقتصاد!

يرتبط بإقامة هذا الاقتصاد المنتج بناء اقتصاد حاجات لا اقتصاد كمالياتٍ يُرْهِقُ الدولة والمجتمع والتنمية والمالية العامة. إن أنماط الاستهلاك السائدة في الوطن العربي، اليوم، والمستوردة من الأنماط الاستهلاكية في مجتمعات الرأسماليات الميتروبولية الغربية، لا تشُدُّها صلةٌ إلى نظم الإنتاج في البلدان العربية، أو إلى حاجات الناس. إنها ـ بالأحرى ـ تعبير عن

---

(٤١) مثل المغرب ومصر وتونس وسوريا والعراق (قبل الحرب والحصار).

(٤٢) وهي ـ على تفاوت في الدرجة ـ حال مصر والمغرب وتونس سياحيّاً، وحال هذه الأقطار نفسها والجزائر واليمن والسودان مع العمالة المهاجرة.

استلاب ثقافي أكثر مما هي تعبير عن مطالب موضوعية تريد الإشباع. والقاعدة ـ التي أقامت تجربة الصين عليها دليلاً ـ أن المجتمعات المتوازنة لا تستهلك إلا ما تستطيع أن تنتجه، وإلا تحكم على نفسها بالسقوط تحت رحمة ـ بل جحيم ـ الاستدانة: التي ترهن استقلال البلاد والاقتصاد والعباد.

في البلدان العربية كلّ مقومات الاقتصاد الإنتاجي: من أرصدة مالية، ومواد أولية، وموارد بشرية وعلمية، وأسواق كبرى، وأراضٍ خصبة، وموارد مائية... إلخ. لكن هذه كلها تحتاج إلى مشروع تنموي توظَّف فيه، وتحتاج ـ قبل ذلك وبعده ـ إلى إرادة سياسية.

خامس تلك المطالب، وقف العمل بسياسة الاستدانة التي أرهقت المالية العامة للدولة[٤٣]، وأتت نتائجها الكارثية على برامج التنمية والبنى التحتية الخدمية. وإذا كان الوجه الأول من المسألة أن القروض التي حصلت عليها الحكومات العربية من المؤسسات المالية الدولية، مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، أو من الدول الكبرى، لم يجْرِ ضخُّها في مشاريع التنمية، ولم يَقُم دليلٌ من الوقائع الاقتصادية على أن مجتمعاتنا استفادت منها[٤٤]، فإن الوجه الثاني منها أن التزامات حكوماتنا بسداد تلك الديون أتت تكلف ميزانيات الدولة ما تَنُوءُ بحمْله

(٤٣) تجاوز الدَّين العام في بلد صغير مثل لبنان ثلاثين مليار دولار في زمن قياسي (منذ بداية عقد التسعينيات). ومعنى ذلك أن على كل مواطن لبناني ـ بما في ذلك الرُّضَّع ـ عشرة آلاف دولار!

(٤٤) في ذلك إشارة صريحة إلى حجم النهب والفساد الذي يفتك باقتصادنا وبلداننا العربية.

وما يضغط بشدة على برامج الإنفاق العام[٤٥] إلى الحدود التي لا تتحملها الفئات الأوسع من شعوبنا. والأنكى والأمرُّ أن السداد هذا تحوّل من سداد أقساط الديون المستحقَّة عليها إلى سداد فوائدها السنوية!

بجميع المقاييس، كانت سياسات الاقتراض والاستدانة طامة كبرى ضربت معمار الاقتصاد والتنمية والحياة في بلداننا العربية منذ النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين الماضي. كانت تجرُّ وراءها خيارات غاية في الخطورة من قبيل: وقف برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية (مثل وقف مشاريع الخدمات العامة والبنى التحتية ووقف الإنْفاق على قطاعات الصحة والتعليم والسكن والضمان الاجتماعي...)، وتفويت ممتلكات الشعب العامة إلى الخواص، بل إلى «نومنكلاتورا»[٤٦] عربية خرجت من رحم القطاع العام نفسه! وإرهاق المواطنين بالضرائب المباشرة وغير المباشرة، والرفع المتزايد لأسعار المواد الأساسية تحت عنوان «تحرير الأسعار» عملاً بمبادئ «اقتصاد السوق». ثم كان أن المديونية المرهقة والمكلفة هذه استتبعت أشكالاً أخرى من الاقتراض والاستدانة تماماً كمن يَلْعَقُ دمه على حدّ سكّين شديد المضاء!

لا مَهْرَب من خيار وقف سياسة الاستدانة التي تقود

---

(٤٥) في بلد، مثل المغرب، كانت برامج الصرف على المديونية تبتلع قرابة ثلث الميزانية العامة. وإذا أضيف إلى ذلك أن قطاع التعليم وحده كان يبتلع ثلثها الآخر، فإن السؤال يصبح: ماذا تبقى للتنمية والخدمات العامة؟

(٤٦) على مثال تلك التي شبّت وترعرعت في المجتمع السوفياتي «الاشتراكي» لتتحول إلى مافيات اقتصادية ومالية في روسيا يلتسين بعد انهيار الاتحاد السوفياتي.

الاقتصاد والمجتمع والدولة إلى الانتحار، والعودة إلى سياسة تعبئة الموارد الوطنية المتاحة تعبئة عقلانية ورشيدة، والاعتماد على الذات، أو على التعاون الاقتصادي العربي، لمواجهة تحديات الغذاء... والبقاء. سيقول قائل: وماذا عن الديون المتراكمة والتزامات دولنا بالوفاء بها!؟ نردّ: قد لا تملك حكوماتنا شجاعة البرازيل ودول أخرى من أمريكا اللاتينية رفضت تسديد ديونها علناً، وقد لا تملك من الجرأة ما يسمح لها بأن تقول إن هذه الديون تعويضات عمَّا لحق مجتمعاتنا من أضرار في حقبة الاستعمار، لكن لا شيء يمنع من إعادة التفاوض عليها مع الجهات الدائنة لإعادة جدولتها على النحو الذي لا تتضرر به اقتصاداتنا، أو لإلغاء فوائدها، أو لإلغائها: كليّاً أو جزئياً، أو لتحويلها إلى استثمارات[٤٧].

ليست للديون وظيفة تنموية في بلدان ضعيفة القدرة الاقتصادية. إنها ليست أكثر من مرْتَع للفساد وخراب العمران الاقتصادي والاجتماعي. لا، إنها أكثر من ذلك بكثير: اسم حركي لفقدان استقلالية القرار الاقتصادي والوطني. لقد دخل الاستعمار ديارنا من «صندوق الدَّين العثماني» مثلاً، وها هو ـ اليوم ـ يعود إليها من وراء الديون!

أما **سادس** تلك المطالب الإصلاحية الاقتصادية، فهو إنجاز برنامج تعاون اقتصادي عربي ـ عربي، على قاعدة مبدأ الاعتماد المتبادل، وصولاً إلى تحقيق التكامل الاقتصادي والإشباع

---

(٤٧) نجح المغرب نسبياً في التفاوض حول ديونه، بخاصة في عهد «حكومة التناوب» التي قادها عبد الرحمن اليوسفي، في خفض ديونه إلى حدود ١٨ مليار دولار بعد أن كانت بلغت الثلاثين ملياراً في عقد التسعينيات.

المتوازن للحاجات القومية. لم يعد هذا الخيار ترفاً سياسيّاً، ولا عاد مشروعاً تعطيله على خلفية النزاعات السياسية بين النخب الحاكمة وخوف بعضها من بعضها الآخر. ذلك أنه، أمام الأحكام القهرية للعولمة، والتداعيات السلبية التي تقود إليها، وفي جملتها المزيد من الاختراق والاستتباع، والضرورات التي تفرضها من قبيل الجنوح المتزايد نحو التكتلات الاقتصادية... تتزايد الحاجة إلى خلق فضاء اقتصادي عربي مندمج (سوق عربية مشتركة، عُمْلة موحَّدة، سياسة اقتصادية مشتركة، مواطنة اقتصادية كاملة...) لمواجهة سائر تلك التحديات، وللجواب عن معضلات الخصاص الاقتصادي والفقر التي تهدد كياناتنا بالغرق في المجاعات والحروب الأهلية.

ليس من شك في أن هذا الخيار التعاوني العربي ـ الذي يفترض توافر إرادة سياسية صريحة وشجاعة ـ سبيلٌ آخر إلى حماية الرأسمال العربي النازح والودائع العربية في البنوك الأجنبية من الاحتجاز القسري[٤٨] والتوظيف الخارجي الذي لا ينعكس على الاقتصاد العربي بأي صورة إيجابية. ومن نافلة القول إنه سيكون الإطار الأنسب لإعادة استيعاب الطاقات البشرية والعلمية العربية المهدورة، وبخاصة منها تلك التي نزحت إلى الخارج بسبب فقدان البلدان العربية بُنَى استقبال (Structures d'accueil) داخلية تُوَفِّرُ لها فرص العمل أو البحث العلمي.

* * *

(٤٨) بدأت بوادر ذلك الاحتجاز أمريكيّاً وأوروبيّاً بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

مثل كل إصلاح اقتصادي، يمتنع هذا الأخير عن التحقق من دون إصلاح شامل لهياكل الإدارة ذات الصلة بالدورة الاقتصادية والمالية من أجل مكافحة الفساد المستشري فيها، والذي تحوّل معه هذا الفساد إلى نظام سياسي قائم بذاته، له مؤسساته وقواه التي تحميه وترعاه من داخل الدولة وأجهزتها! أي إلى الحدّ الذي أقام فيه دولةً داخل الدولة! إذا كانت مشاريع التنمية الموجَّهة قد أخفقت، فليس بسبب ضعف الموارد المالية والطبيعية والبشرية ونقص الكفاءة العلمية، بل بسبب الفساد المالي والإداري. وإذا كان «الرأسمال الوطني» (الخاص) قد نزح إلى الخارج مضرباً عن الاستثمار في الداخل، وباحثاً عن أرباح مجزية، فليس دائماً لنقصٍ في وطنيته، بل بسبب الفساد والرشوة والمحسوبية والابتزاز الإداري التي تضع العراقيل أمام ذلك الاستثمار. ثم إذا كانت الرساميل الأجنبية قد استنكفت عن الاستثمار في قطاعات الصناعة والخدمات في البلدان العربية، فليس لأن فرص الاستثمار والربح غير متوافرة، أو أن الأمن السياسي والاقتصادي لتلك الرساميل ممتنع، بل لأن الفساد البيروقراطي ـ وما يرافقه من نهب منظَّم ـ يحول دون المغامرة بتوظيف تلك الرساميل في بلداننا العربية! لقد تحولت قوى الفساد الإداري والمالي إلى مليشيات تحارب خلف خطوط المجتمع والشعب والدولة، وتلحق أبلغ الأضرار بالوطن ومصالحه العليا! ولم يعد ثمة من سبيل إلى إنقاذ المستقبل من مخالبها إلا بإصلاح إداريّ وماليّ شامل يُقَلّم تلك المخالب، ويعيد تلك القوى إلى جادّة القانون حتى لا نقول يفرض عليها قصاص القانون.

في الحديث عن الإصلاح الإداري (والمالي) ثمة عنوانان

سياسيان رئيسَان لأي مسعى في هذا السبيل: أولهما إصلاح المدوّنات التشريعية المتعلقة بالاستثمار (الوطني والأجنبي)، **وثانيهما** تطوير آليات قانونية للاحتساب والرقابة على عمليات الفساد:

في المسألة الأولى، لا يجادل اثنان في أن القوانين المنظمة للاستثمار في الوطن العربي متخلفة، ولا تشجع المستثمرين على المغامرة بأموالهم في مشاريع التنمية والخدمات. ليس فيها ـ أولاً ـ ما يشجع على الاستثمار ويَحْفِّزُ عليه، ولا يسمح نظامها الضريبي بذلك ـ ثانياً ـ فضلاً عن أن التلكؤ البيروقراطي في البلدان العربية مما يجفل منه المستثمرون: المحليون والأجانب. وعلى ذلك، لم يعد ثمة من مناص من إصلاح منظومة القوانين والتشريعات المتعلقة بالاستثمار وتطويرها بما يُطَمْئِنُ المستثمرين على توظيفاتهم وحسن عائداتها، ويرفع عنهم الشعور بعبء الضغط الإداري الثقيل على مصالحهم. وإذا كان من نافلة القول إن إصلاح هذه المنظومة تقع أعباؤها ـ حُكْماً ـ على ممثلي الشعب في المجالس النيابية، لا على الحكومات والإدارة، فإن من تحصيل الحاصل أن نوع هذا الإصلاح المطلوب يقتضي أن يستفاد فيه من خبرة الدول التي نجحت ـ سابقاً ـ في إجرائه على نحو أمثل، وبخاصة منها دول الغرب.

أما في المسألة الثانية، فالحاجة ماسّة إلى إحداث أدوات رقابة إدارية أكثر فاعلية ونزاهة لمكافحة الفساد الإداري والمالي، ومن أجل متابعة يقِظة لأوجه صرف المال العام في المؤسسات العامة وشبه العامة. ولا بدّ من أن تتعزز هذه الرقابة الإدارية الرسمية بالرقابة النيابية والقضائية. فالأمر يتعلق بمال

عامّ هو مال الدولة ودافعي الضرائب (المواطنين)، ومن واجب مؤسسات الدولة كلها والمجتمع أن تنهض بأمر الاحتساب على المتصرفين فيه، وعدم التهاون في ذلك تحت أي عنوان.

لا يمكن ـ في معرض الحديث عن هذه المحاسبة المطلوبة لقوى الفساد المالي والإداري ـ أن نتجاهل الحاجة الماسّة إلى العمل الجدّيّ على استعادة الأموال المهرَّبة إلى خارج الوطن العربي. ثمة أموال هُرّبَتْ بطرق «قانونية» في صورة ودائع مالية في البنوك الأجنبية، أو في صورة استثمارات في العقار لا يستفيد منها غير مستثمريها، ولا تعود بأي فائدة على المواطن العربي[٤٩]، وهي كناية عن مئات المليارات من الدولارات حُرِمَ منها الاقتصاد، وحُرِمت منها التنمية، في البلدان العربية. وهي تتجاوز ـ بأضعاف ـ مجموع مديونية الدول العربية! لكن ثمة أموالاً أخرى هُرِّبت بطرق غير مشروعة وأودِعَتْ في بنوك أجنبية (بخاصة في سويسرا وأمريكا وبريطانيا وفرنسا)، أو وظِّفت في مشاريع عقارية (بخاصة في بريطانيا وجنوب إسبانيا). وهي كناية عن عشرات المليارات من الدولارات المنهوبة من خزينة الدولة ـ في البلدان العربية ـ أو الناجمة عن صفقات تجارية غير مشروعة. إن استعادة هذه الأموال فقرةٌ رئيسة في نص الإصلاح المطلوب، وفي المعركة ضدّ الفساد. وقطعاً لن يكون ذلك صعباً إن توافرت الإرادة السياسية لدى أهل القرار، أو أخذت القوى

---

(٤٩) لا تنصرف هذه الملاحظة إلى الحديث عن الاستثمارات الخاصة التي يقوم بها أصحاب رؤوس أموال عربية من الأفراد والشركات (ما خلا الذين ثبت في حقهم أنهم كوّنوا ثرواتهم بطرق غير مشروعة)، بل تنصرف إلى تعيين حالة التوظيفات الجارية للمال العام باسم أفراد أو شركات لا يملكون حق التصرف به.

الشعبية الموضوع بحزم وصرامة وضغطت على مراكز القرار.

أخيراً، في صدارة جدول أعمال مكافحة الفساد، في بلداننا العربية، خوض حرب لا هوادة فيها ضدّ الاقتصاد الموازي، أو «الهامشي» غير المشروع مثل تجارة المخدرات[(٥٠)] والسلاح[(٥١)] والتهريب[(٥٢)]، وملاحقة الأشكال المختلفة الناجمة عنه من تبييض الأموال في مشاريع واجهاتية مفضوحة. إن هذا الاقتصاد الموازي الذي يدخل ـ يا للمفارقة ـ قوة عاملة هائلة في شبكاته ويمتص أعداداً هائلة من العاطلين هو المِعْوَل الأخطر الذي يدمّر نسيج الاقتصاد القومي ونسق القيم في المجتمعات العربية، ويوفّر للأوبئة والأمراض والحروب الأهلية مادتها الخام وعدَّتَها التحتية.

ثالثاً: إصلاح المنظومة التعليمية

لا يقل مطلب إصلاح النظام التعليمي في الوطن العربي أهمية عن مطلبَي الإصلاح السياسي والاقتصادي؛ بل لعل نجاح

---

(٥٠) على الرغم من كل الإجراءات الزجرية، ما زال اقتصاد المخدرات مزدهراً، وعلى أوسع نطاق في شمال المغرب والبقاع اللبناني ومصر واليمن وسوريا والجزائر. ويبدو أن العراق المحتل بدأت تصله عدوى المخدرات وتجارة المخدرات من إيران: وهي من أكبر مراكز هذه التجارة في العالم.

(٥١) كما في حالة اليمن والجزائر والسودان.

(٥٢) تشكل قوى اقتصاد التهريب على الحدود بين الجزائر والمغرب، والجزائر وتونس، وتونس وليبيا، ومصر وليبيا، والأردن والعراق، وسوريا ولبنان، واليمن والسعودية... إلخ، قسماً كبيراً من القوى العاملة يُعدّ بالملايين من العاملين فيه، وهو يضخ في الاقتصاد القومي ـ يا للمفارقة ـ مليارات الدولارات التي تحرك الدورة الاقتصادية!

هذين وقفٌ على نجاح الأول الذي قد يكون من شأنه إنتاج نخبة جديدة ذات رؤية جديدة في المجتمع العربي أكثر انفتاحاً على حقائق العصر، وأكثر تشرُّباً لقيم التغيير والفاعلية. وثمة ـ من دون شك ـ ما يبرّر الدعوة إلى إصلاح التعليم، أو إلى فتح هذا الملف أمام التفكير والمبادرة. ومما يبرّر ذلك عوامل خمسة متداخلة:

أولها حالة الأمية المستمرة في البلدان العربية على الرغم من مرور عقود على تحقيق الاستقلال الوطني فيها، وعلى الرغم من مستويات الإنفاق العالية على برامج التكوين والتربية والتعليم في الدول العربية. من المفجع أن يظل أزيد من نصف السكان أمّياً في بلدان كبرى مثل مصر والمغرب، وأكثر من ذلك بكثير في بلدان متوسطة الديمغرافيا مثل السودان واليمن، وأو ضعيفة البنية الديمغرافية مثل موريتانيا والصومال وجيبوتي. والأشدّ مرارة في ذلك كله، أن تقع هذه الفجيعة في مجتمع عربيّ أدركت فيه نخبتُه الإصلاحية، منذ القرن التاسع عشر، الحاجة إلى التعليم وإلى المدرسة الوطنية العصرية[٥٣]، كرهان من رهانات التقدم، فيما أخفقت «دولة الاستقلال» في توفير تحقيق ماديّ له! ومن نافلة القول إنه مع استمرار وباء الأمية في جسم المجتمع والأمة، ستظل شعارات العرب النهضوية مهزومة: ستنهزم الوحدة، والديمقراطية، والتنمية، والاستقلال الوطني والقومي، والتقدم الاجتماعي، والثورة الثقافية، وحرية

(٥٣) تُراجع ـ هنا ـ مشاريع إصلاح التعليم التي اقترحها محمد عبده في مصر، أو محمد بلحسن الحجوي وأبو عبد الله الأعرج السليماني في المغرب في نهاية القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. انظر في هذا: بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ـ ١٩١٨**.

المرأة... إلخ، وستعود الأمة في كل مغامراتها النهضوية وتطلّعاتها التاريخية إلى المربع الأول وكأنها لم تُراكِمْ إلا الخيبات!

وثانيها أن تجربة التعليم المتحققة في الوطن العربي، حتى اليوم، لم تسفر في محصلتها الإجمالية سوى عن إنتاج أمّية مقنّعة في شكل تكوين ضَحْل ومبتور لمن قُيِّضَ لهم متابعة تعليمهم، أو في شكل تكوين ابتدائي بدائي للأغلبية العُظمى من «المتعلمين» الذين توقَّف تعليمهم في المراحل الابتدائية والثانوية. وإذا كانت أسبابٌ اجتماعيةٌ قاهرة حالت دون إتمام هذا الجيش العرمرم من المتعلمين تعليمَهم، فإن للدولة نصيباً من المسؤولية في عدم إجابتها بعض تلك الأسباب ومساعدتها من لم تسمح لهم ظروفهم بمتابعة التعليم في استكمال تعليمهم.

وثالثها تخلّف مستوى نظام التعليم في الوطن العربي عن مثيله في الدول الحديثة. وليس القصد ـ هنا ـ دول الغرب الأوروبي والأمريكي واليابان، بل حتى دول «العالم الثالث» نفسها: كبيرُها (الصين، الهند، البرازيل، المكسيك، إندونيسيا، الأرجنتين...) وصغيرُها (ماليزيا، سنغافورة، كوريا الجنوبية، التشيلي، تركيا...). وتكفي مؤشرات التنمية البشرية ـ الواردة في التقارير السنوية المتعلقة بالتنمية البشرية ـ عن الأمم المتحدة لتقدم مادة دسمة لمعرفة مستوى التدهور في سوّية النظام التعليمي العربي، من خلال معرفة أعداد الكفاءات العلمية المتوافرة ونسبتها إلى إجماليّ السكان. غير أن المؤشر الأعلى دلالةً على ذلك هو تدنّي نسبة خرّيجي الاختصاصات

العلمية[٥٤] قياساً بنسبة خريجي الاختصاصات الأدبية والشرعية والقانونية، حيث لا يشكل مجموع خريجي الجامعات والمعاهد العلمية في ثلاثة من أكبر البلدان العربية[٥٥]: سكاناً[٥٦] ومتعلمين[٥٧] نسبة الخمس! وهو وضع لا يمكن تفسيره إلا بسوء السياسات التعليمية الجارية والمطبَّقة في البلدان العربية[٥٨]، وبالرهانات التي تعوّل عليها تلك السياسات[٥٩].

رابعها تصاعد المطالب الداخلية بإصلاح منظومة التعليم، وهي كناية عن مطالب عبّرت عنها نقابات الأساتذة والطلبة في قسم كبير من الدول العربية[٦٠]، وإذا كانت نقابات المعلمين والأساتذة قد ركَّزت على الجوانب المتعلقة بالبرامج التعليمية المطبقة، والمناهج الدراسية الجاري بها العمل، وسوء التسيير الإداري للمؤسسات التعليمية والجامعية، وضعف الاهتمام بقطاع

---

(٥٤) نعني في مجالات الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، والبيولوجيا، والهندسة، والطب، والفضاء، والجيولوجيا، والاقتصاد، وعلوم الإدارة، والكمبيوتر... إلخ.

(٥٥) هي مصر والمغرب والجزائر.

(٥٦) يشكل سكان هذه البلدان الثلاثة (مصر، المغرب، الجزائر) ما يزيد على المئة وثلاثين مليون نسمة، أي ما يقل قليلاً عن نصف ساكنة الوطن العربي.

(٥٧) يقترب عدد الطلبة المتخرج من الجامعات والمعاهد العليا أو المسجل فيها ـ في هذه البلدان الثلاثة ـ من خمسة ملايين طالب لا يتجاوز المتخصصون منه في المجالات العلمية نسبة العشرين بالمئة، وهي من أدنى النسب في العالم!

(٥٨) هذه مناسبة للقول إن العلة ليست ـ ولم تكن يوماً ـ في المتعلمين، وإنما في سياسات الدولة. وآي ذلك أن أكثر المتفوقين علمياً من الخريجين الجامعيين العرب إنما هم ممن تلقوا تعليمهم في جامعات ومعاهد أوروبا وأمريكا.

(٥٩) من يشكّ اليوم في أن التجهيل من تلك السياسات؟!

(٦٠) بخاصة في المغرب والجزائر ومصر ولبنان والأردن وتونس (في عهدها البورقيبي).

البحث العلمي، وتهميش دور رجال التعليم في المشاركة بوضع البرامج، والانتهاك غير القانوني لحرمة الجامعة أو استقلاليتها... إلخ، فإن النقابات الطلابية انصرفت إلى النضال من أجل توفير شروط أفضل لممارسة حق الانتساب إلى المدارس والجامعات من دون تمييز أو حيف، ومن أجل تحسين البرامج التعليمية ونظام الامتحانات، وطمأنة المتعلمين والمتخرجين على مستقبلهم المهني، وإقرار حقّ الانتقاب[٦١] المدرسيّ والجامعي... إلخ. وإذا كان كفاح الأساتذة والطلبة من أجل هذه المطالب قد تعمَّم في السنوات العشرين الأخيرة في القسم الأعظم من البلدان العربية، فإن بداياته تعود إلى سنوات الأربعينيات في مصر، والخمسينيات في المغرب ولبنان وسورية والعراق، وبالتالي، إن وراء مطالب إصلاح التعليم تاريخياً محلّياً (عربياً) لم يكن ينتظر «نازلة» مثل أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ كي ينطلق.

أما **خامسها**، فيكمن في تعاظم الضغط الدولي ـ الأمريكي بخاصة ـ «لإصلاح» منظومة التعليم العربية؛ وهي اليوم باتت في قلب جدول أعمال الإملاءات الأمريكية على الحكومات العربية. من نافلة القول إن وتيرة هذا الضغط تسارعت منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وباتت من الفجاجة والوقاحة بحيث لم تعد تتحرج في مطالبة الدول العربية بإعادة صوغ مناهج التعليم على النحو الذي يعدِّل البرامج الدينية والتاريخية وبما يزوِّر الشرائع والتواريخ لتتلاءم مع حاجات أمريكا و«إسرائيل» لجيل عربيّ جديد لا يؤمن بأي

---

(٦١) أو «التنقيب» في الإصلاح المغربي الدارج، أي حق ممارسة العمل النقابي.

مبدأ أعلى في الحياة غير عظمة أمريكا و«حق» «إسرائيل» في الوجود! ودون ذلك، وصْمُ برامج التعليم تلك بتهمة المساهمة في إنتاج «الإرهاب» وتغريم الحكومات العربية بالضلوع في ذلك، وتهديدها بدفع أبلغ الأكلاف على ذلك: من وجودها نفسه[٦٢].

* * *

العوامل الخمسة السابقة، الضاغطة باتجاه فرض مطلب إصلاح المنظومة التعليمية، باعتبارها أولوية سياسية وبرنامجية عربية في الوقت الحاضر، تدعونا ـ وعلى الرغم من التفاوت بينها على صعيد الحجّية والشرعية ـ إلى تسجيل جملة من الملاحظات والمبادئ والمطالب نزعم أنها تمثل فكرة الإصلاح وخياره، من وجه، وتضع فواصل بينه وبين الإملاءات الخارجية من وجه ثانٍ. لعلنا نختصرها في موضوعات (Thémes) خمس:

الموضوعة **الأولى** هي أن إصلاح المنظومة التعليمية في الوطن العربي ـ وهو مطلب حيويّ ومشروع بغير شك ـ يجب أن يجريَ من دون تردُّدٍ أو إبطاء لأن الحامل عليه وجود حاجة حقيقية داخلية إلى مثل ذلك الإصلاح لا تقبل الإلغاء ولا الإرجاء تحت أيّ عنوان وبأي تِعِلّة، وإلا تحوّل التعليم في بلداننا العربية إلى معمل لإنتاج الأميين أو أنصاف المتعلمين، مع ما

(٦٢) هذا ـ بلا زيادة ولا نقصان ـ ما تعنيه الضغوط الأمريكية السافرة على المملكة العربية السعودية: وكانت، إلى عهد قريب، أكبر «حلفاء» و«أصدقاء» الولايات المتحدة في الوطن العربي!

تتحمله خزينة الدولة من أكلاف باهظة لتغطية الحاجة إليه!

والموضوعة **الثانية** هي أن هذا الإصلاح ـ الذي لم يعد ثمة بدّ منه ـ يجب أن يجري بمقتضى «أجندة» (جدول أعمال أو روزنامة) وطنية، وليس بمقتضى «أجنْدة» خارجية. بمعنى أنه يجب أن يجيب عن حاجة وطنية وقومية لتأهيل نظامنا التعليمي للتواؤم مع مستوى التطور المعرفي الكوني، لا أن يصمَّم على مقاس حاجات القوى الأجنبية، وإلا بات تعليماً أيديولوجياً غير مستند إلى أيّ وازع معرفي أو اجتماعي. وهنا يجب أن يكون واضحاً ـ لِكُلِّ غافلٍ أو مرتعب ـ أن رفضَ التجاوب مع دعوات الإصلاح المحلية (الوطنية والقومية) والانصياع لإملاءات أجنبيّة يدعو دولنا وحكوماتنا إلى تزوير التاريخ للتناسب مع مطالبه فِعْلٌ سياسيّ يرقى إلى مستوى العدوان على الأمة وتاريخها وثقافتها، ويؤسس لكل أنواع العنف الاحتجاجي على سياسات تلك الدول والحكومات.

الموضوعة **الثالثة** هي تأسيس صلة عضوية بين التعليم والتنمية. لم يعد مقبولاً أن تستمر الفجوة وسيعة بين نظام التعليم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، لأن الجميع يتضرر منها: مالية الشعب العامة التي تصرف على قطاع لا ينتج الكفاءات العلمية، وملايين الخريجين الجامعيين الذين يُقْذف بهم إلى البطالة لأنهم ليسوا مؤهلين ـ في أغلبيتهم العظمى ـ تأهيلاً علمياً كي يجدوا فرص العمل خارج إطار الدولة (التي لم تعد تستطيع توفير تلك الفرص لهم بسبب محدودية مواردها المالية)، ثم التنمية نفسها التي لا تجد الأطر والكفاءات المناسبة لها. نعم، يحق للطلبة أن يختاروا الانتساب ـ بكامل الحرية ـ إلى المؤسسات والاختصاصات الجامعية ذات العلاقة بالعلوم الدينية والقانونية

والآداب والاجتماعيات، فذلك مما يقع في صميم حقوق الإنسان؛ لكن على الدولة ـ والسياسة التعليمية الرسمية ـ أن تتدخل لتوجيه التكوين نحو ميادين الإنتاج، وإلا تحوّلت المدارس والجامعات العربية إلى مجرّد مؤسسات لمحاربة الأمية.

الموضوعة **الرابعة** هي إصلاح برامج التعليم الديني في المدارس والجامعات. والإصلاح ـ نكرّر ـ حاجة داخلية وليس تحت الطلب الخارجي أو الضغط، وليس القصد به حذف ما ليس يجوز لأحد حذفه أو الصمت عنه: كما يطلب ذلك طالبون لا يفعلون بطلبهم غير مزيد من استفزاز الشعور الديني للمسلمين وللمتعلمين منهم. من المؤسف أن التعليم الديني في بلداننا العربية استنقع وتكلّس وحادَ عن أهدافه بسبب سياسات خرقاء تعاملت معه بانتهازية صارخة. وكانت النتيجة أن هذه السياسات أفْضَتْ إلى عكس ما تطلَّعَتْ إليه؛ وها هي اليوم تواجه فواتيرها السياسية في صورة أعداد هائلة من الناقمين عليها ممَّن أحاطتهم بالرعاية والحدب قبل عقدين أو يزيد[٦٣]. والمدخل إلى إصلاح برامج التعليم الديني ـ اليوم ـ هو إخراجها من نصيَّتها ولا عقلانيتها، وضخّ روح الانفتاح والتسامح والعقلانية فيها، بما يجعلها متناسبة ووقائع التحوُّل الكوني المعاصر، وبما يعيد للإسلام قدرته على تقديم

---

(٦٣) نكتفي هنا بالإشارة إلى تجربة السلطة في المغرب ـ في أوائل الثمانينيات ـ بإحداث شعبة «الدراسات الإسلامية» في الجامعات والتوقف التام عن إحداث شعبة الفلسفة في الجامعات الجديدة، ظناً منها أن هذه أفضل طريقة لتجفيف ينابيع اليسار في البلاد! ماذا كان الثمن؟ ها هي تعاني اليوم صعوداً غير مسبوق للحركة الإسلامية في الجامعات! السياسة نفسها التي أقدم عليها السادات لتصفية الناصريين والشيوعيين في السبعينيات، وانتهت إلى ما يعرفه الجميع.

أجوبة عن إعضالات عصر يهزُّ توازنات المسلمين هزّاً[٦٤].

أما الموضوعة **الخامسة**، فتتعلق باحترام استقلالية الجامعات وصون حرية البحث العلمي وتطوير الإنفاق عليه ووضعه في قائمة أولويات التنمية. إن التدخل السياسي في النشاط العلمي الجامعي مثل التدخل في القضاء: إهدار لاستقلالية مطلوبة من أجل أداء هذه المؤسسات دورها الاجتماعي الاستراتيجي؛ وتقييد حرية البحث العلمي نظير انتهاك الحريات العامة وحقوق الإنسان، وقد تكون نتائجه أبعد مدى في مجال إهدار موارد المجتمع. ومن نافلة القول إنّ إعادة بناء الحقلين الجامعي والعلمي في الوطن العربي، بما يصون ذينك الهدفين (الاستقلالية والحرية)، ليست مهمَّة مطروحة على العمل الحكومي، بل تحتاج إلى توافق وحوار وطنيين بين مختلف الأطراف ذات الصلة بالتعليم العالي[٦٥] والبحث العلمي، وإلا

---

(٦٤) لن تعوز الدولة مصادر لهذا الإصلاح لأن تاريخ الفكر الإسلامي ـ الوسيط والحديث ـ زاخر بالمادة المعرفية التي يمكن أن تسعفها في سبيل إنجاز مثل ذلك الإصلاح.

(٦٥) حصل مثل ذلك في المغرب حين أُسست لجنة وطنية لإصلاح التعليم في نهاية عقد التسعينيات الماضي، وحين أسفرت مداولاتها عن مشروع لـ «الإصلاح» بُدئ بتطبيقه منذ مطلع هذا القرن. ومع أهمية أن يكون موضوع مهم مثل إصلاح التعليم موضع حوار وطني يشارك فيه أوسع قطاع من ممثلي «الرأي العام»، إلا أن المآخذ على المحاولة المغربية عديدة ومنها مأخذان رئيسان مترابطان: **أولهما** أن اللجنة تشكلت على مقتضى التمثيل السياسي الحزبي (والنقابي) وليس على خلفية الاختصاص العلمي والأكاديمي والبيروقراطي (الإداري)، كما لو أن المسألة مسألة صفقة سياسية بين قوى متنازعة لا مسألة صناعة المستقبل! و**ثانيهما** أن المشروع استنسخ تجارب خارجية من دون أن تكون التربة الداخلية مهيأة لاستقباله، ومن دون أن يوفر لنفسه الوسائل والموارد المناسبة لتحقيق الحدّ الأدنى منه. وبصرف النظر عن استقباله احتجاجياً من قبل المعنيين بأمره (طلبة وأساتذة)، فإن سياق تطبيقه يكشف ـ يوماً بعد يوم ـ عن ثغرات خطيرة يُخشى من أن ترتدّ على مستوى التعليم نفسه!

أتت «إعادة البناء» تلك في صورة إجراء إداريّ مغلق لا يتحسَّس ـ بما يكفي من الدراية ـ مشكلات هذين الحقلين الاستراتيجيَّيْن، مما سيرتب على ذلك مشكلات أخرى لا حصر لها.

* * *

وبعد، تلك عناوين عامة لإصلاح تحتاجه مجتمعاتنا العربية حتى تتوازن وتتماسك أمام ضغط التحولات المنهمرة عليها من دون انقطاع. مرة أخرى، ليس من حقّ أحدٍ أن يناهض مطلب الإصلاح متحجِّجاً بالقول إنه يأتي في ركاب الضغط الأجنبي ولأهداف لن يحصد نتائجها إلا الأجنبي. ذلك أن شعوبنا وقواها الحية ناضلت طويلاً من أجله قبل أن ينتبه الأجنبي إلى فوائد استغلاله ضدَّ نخب حاكمة كان هو نفسه من تعهَّدها بالحماية والرعاية! ومرة أخرى نقول إن هذا الإصلاح يجب تحقيقه وفق «أجندة» وطنية وقومية لا وفق «أجندة» أجنبية؛ بل نحن لا نتزيد حين نقول إن أقصر الطرق لسدّ ذرائع الأجنبي هو الخوض في ورشة الإصلاح من دون تردُّد.

الفصل التاسع

القضايا الوطنية الكبرى وانعكاساتها على الحياة الاجتماعية

أحمد بن محمد العيسى(*)

مقدمة

تدخل المنطقة العربية والإسلامية في هذه المرحلة التاريخية في منعطف حرج وحساس وخطير، ولم تشهد المنطقة منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية ـ ومن ثم انتظام العالم في نظام دولي متأرجح بين قطبين غربي وشرقي، وحتى بُعَيد سقوط القطب الشرقي واستفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة السياسية والاقتصادية والعسكرية على العالم أجمع ـ مثل هذا الوضع المتأزم ليس على الصعيد العسكري والسياسي فحسب، بل أيضاً على الصعيد الثقافي والفكري. سقطت الشعارات الوحدوية التي بُنيت أولاً على القومية العربية، ثم

(*) باحث من السعودية.

على الصحوة الإسلامية، وبات واضحاً أنه لم يعد هناك من منظومة فكرية متماسكة تستطيع أن تمثل مشروعاً وحدوياً جديداً يمكن أن يُخرج المنطقة العربية من هذا الوضع المتأزم، ويرسم رؤية واضحة للمستقبل.

لكن هذه الضبابية والتأزم قد تكون بداية الحل، إذ إن الواقع المعاصر في ظل العولمة، وتداخل الثقافات، وتطوّر التقنية واتساع المعارف والعلوم، ونشوء المجتمعات المتعلمة أنشأت مناخاً معقداً لم يعد بالإمكان أن يستوعب حلولاً قطعية للمشاكل، أو فكراً أحادياً يسعى إلى فرض هيمنته على المجتمع الواحد مهما كان هذا المجتمع صغيراً، كما إنه لم يعد يستوعب منظومة ثقافية شمولية يلتزم ضمن إطارها مجموعة كبيرة من أهل الفكر والرأي والسياسة والاقتصاد، بل أصبح الفضاء أكثر رحابة، والاختلاف في الرؤى والتصورات أكثر بياناً. وأصبح الجميع يبحثون لهم عن دور في صياغة توجهات المستقبل. إن الواقع المعاصر أصبح يلفظ - في رأيي - مفهوم أهل الحل والعقد الذي نشأ ضمن إطار الفكر الإسلامي في القرون المتوسطة، حيث لم يعد هناك من نخبة علمية متميزة تستطيع أن تفرض رؤيتها للمجتمع والأمة، بل أصبح معظم الأفراد يهتمون بالقضايا العامة والمشاكل الأساسية.

إذاً، أصبحت الحياة المعاصرة أكثر تعقيداً من أي وقت مضى، والاحتياجات السكانية والاجتماعية أصبحت تتنوع وتتعاظم وتتكامل على مستوى الدولة الواحدة، بل المجتمعات الصغيرة في كل دولة، وتتأثر بما يدور حولها من قضايا وتطورات على الصعيد الإقليمي والدولي، ومفهوم الدولة أصبح أكثر شمولية بسلطاته الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية،

وربما هناك من أضاف إليها سلطاتٍ أخرى تتمثل بالرأي العام، ووسائل الإعلام، ومؤسسات المجتمع المدني، وغير ذلك من السلطات.

لهذا أصبحت مهمة التغيير والنهضة والإصلاح من القضايا الشائكة التي لم يعد يصلح لها حلول مبسطة وجاهزة ومعلّبة. لكن الفكر مهما كانت المهمة أمامه صعبة، يبقى الممهد الأساس لطريق التقدم والنهضة، إذ أصبح ملمّاً بتعقيدات الحياة المعاصرة كلها، وأن يحاول أن يتكيّف مع المتغيرات الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية على مستوى العالم، وأن يضع رؤى وتصورات متنوعة، ويشحذ الهمم للمشاركة الإيجابية من شرائح المجتمع وفئاته كافة، وأن يعرف أنه لا يوجد طريق واحدة لا غير نحو التقدم والنهضة والتنمية، وإنما هناك طرق ومسالك يجدر أن نتلمس أنسبها وأقصرها، لكن من دون إلغاء للطرق الأخرى، أو محاولة الاستماتة والانشغال بسدّ الطرق الأخرى خوفاً من المجهول.

إن بلداننا اليوم ـ المملكة العربية السعودية ـ تواجه كثيراً من التحديات الداخلية والخارجية التي تراكم بعضها على مر العقود الماضية بعد توحيدها، ونشأ بعض آخر بسبب التطورات التي حدثت على الساحة الدولية والإقليمية. وهذه التحديات تؤثر في قدرة الدولة والمجتمع على الانخراط في عالم اليوم بكل تعقيداته وتحدياته، والاستفادة مما أفاء الله به من خيرات في بناء ذاتها، وتنمية مجتمعها، وتطوير اقتصادها، وتحقيق الازدهار الاجتماعي، وتقوية أمنها الوطني، وفي الوقت نفسه بناء علاقات إيجابية مع المحيط العربي والإسلامي أولاً، ثم

مع المجتمع الدولي ضمن رؤية واضحة تحقق المصالح الوطنية، ولا تتعارض بالضرورة مع المصالح العربية والإسلامية. ومن ثم تتعاون مع الدول والقوى الدولية كلها لتعزيز فرص السلام والاستقرار في المنطقة، ولتحييد القوى المعادية التي تحاول أن تبقي بلادنا ومنطقتنا العربية والإسلامية ساحة للحروب والمنازعات والقلاقل والفتن التي تهلك الحرث والنسل وتُعيق أي تقدم ونهضة.

إن على طالب العلم الذي يتوجّه إليه هذا الكتاب بفصوله وقضاياه كافة أن يعي هذه القضايا، وأن يستشعر التحديات والمخاطر التي تُحيط به من كل جانب، وأن يسعى إلى التفاعل مع قضايا بلاده ومصالحها، لأن في ذلك مستقبل أبنائه، ومستقبل أمته، والطريق الصحيحة إلى النهضة الشاملة المنشودة.

في هذا الفصل نُقدّم تحليلاً مختصراً لأبرز القضايا الوطنية التي تطرح نفسها على الساحة المحلية، وتتناولها الأقلام من الاتجاهات الفكرية كافة، ويناقشها الإعلام المحلي والعربي والدولي. لكن هذا الفصل لا يقدم إجابات قطعية، ولا توجّهات محددة نحو تلك القضايا، بقدر ما يحاول تناول أبعادها بالتحليل، ويثير حولها الأسئلة، لأن المنهج الصحيح أن طالب العلم يسعى للتحليل والنقد والتفكير أكثر مما يسعى لامتلاك الإجابات الجاهزة وتقديم الحلول المعلّبة. وقبل أن نطرح بعض القضايا التي يمكن اعتبارها من قضايا الساحة الوطنية الملحّة يجدر بنا أن نتناول بعض المداخل الفكرية التي تمهد للحديث عن قضايا الإصلاح في المملكة العربية السعودية.

أولاً: إصلاح الوطن أم إصلاح الأمة؟

يتشكل الفكر في المملكة العربية السعودية في مجمله من تيارات مختلفة، أبرزها التيار الإسلامي المحافظ، ثم التيار الإسلامي «الصحوي»، والتيار الليبرالي المتأثر بالأفكار العربية القومية سابقاً وبالأفكار العلمانية الغربية بعد ذلك، وهناك تيار رابع وطني تقليدي يقع بين هذه التيارات، ينجذب تارة إلى الفكر الإسلامي المحافظ، وتارة إلى الأفكار الحداثية التي لا تصطدم مباشرة مع ثوابت الدين أو التقاليد أو الأعراف. هذا الأخير لا يدخل في الأغلب في سجال فكري مع تلك التيارات، بل يتحاشى القضايا الخلافية الحساسة، ويتمحور حول فكرتين أساسيتين هما: الحفاظ على إسلامية الدولة ودورها التاريخي في الإطار العربي والإسلامي، والثانية التمسك بمفهوم «خصوصية» المجتمع عند إدخال مشاريع التحديث والتطوير.

ما دام هذا الفصل من الكتاب لم يخصص لتحليل منطلقات كل تيار، فهو موجه في الأغلب إلى التيار الذي يعتبر الأكثر انتشاراً بين الشباب وطلبَة العلم؛ وهو تيار الصحوة الإسلامية الذي يمكن أن نقول إنه يكتسب شعبية ونفوذاً كبيرين لدى الشباب من الجنسين، وبخاصة الذكور الذين تأثروا بجهود منظّري «الصحوة الإسلامية» في الخارج واكتساحها الساحةَ الفكرية العربية خلال العقدين الماضيين على الرغم من النكسات التي لحقت بها مؤخراً نتيجة تأزم الخلافات داخل صفوفه وانفلات عقال الإرهاب والتطرف من رحمه، ما أدى إلى أن يخسر كثيراً من مواقعه، وينفضّ عنه كثير من المؤيدين له والمتعاطفين معه، ويفقد كثيراً من شرعيته للعمل السياسي

والاجتماعي السلمي داخل المجتمعات العربية والإسلامية، وبخاصة في السعودية والدول العربية الأخرى.

يرى المتأمل في أسس ومنطلقات الفكر الإسلامي الصحوي في السعودية أنه لا يختلف عن منطلقات موجة «الصحوة الإسلامية» التي انتشرت في معظم بلاد العالم الإسلامي وغير الإسلامي نتيجة النضال السياسي والثقافي الذي نشط في معظم دول العالم، واعتمد على أسلوب الخطاب الجماهيري المباشر، والذي استفاد من الفراغ الذي خلّفه انهيار الفكر القومي العربي على مستوى النشاط الاجتماعي والفكري، ومستفيداً من التقنيات الحديثة التي أوصلت الفكرة الإسلامية المبسطة عن الدولة والمجتمع والعالم عبر الكتاب والشريط الإسلامي ثم عبر المواقع الإسلامية على شبكة المعلومات (الإنترنت).

ينظر هذا الفكر إلى الماضي المجيد للدولة الإسلامية وهيمنتها على العالم القديم، فيعيد رسم هذه الصورة الذهنية في فكر الشباب، ويُبشّر بوحدة إسلامية جديدة تستند إلى فكرة الأمة والخلافة، وتزدري أو ترفض الحدود السياسية الحالية بصفتها حدوداً مصطنعة من مخلفات الاستعمار، وترفض ـ في الأغلب ـ الاعتراف بمفهوم «الوطن» و«الوطنية» بصفتهما من مفاهيم «جاهلية» تقسم المسلمين، وتضع الحواجز بينهم.

وقع الفكر الإسلامي في إشكالية عميقة بسبب رفضه فكرة «الوطنية» ووضعها في الإطار «الجاهلي»، حيث يستند إلى مفهوم «الضرورة الشرعية» للتعامل مع الواقع، وفي الوقت نفسه عدم الاعتراف به، حتى أصبح الفكر الإسلامي يدور ويحور حول قضايا ماضوية لا تدخل في تفاصيل قضايا الواقع المعاصر، لأن

الحديث عن هذا الواقع سيجبر المفكر أو المحاضر على الخوض في قضايا وطنية وقضايا مجتمعات مجتمعات لها خصوصيات، ولها ظروف تختلف عن المجتمعات الإسلامية الأخرى القريبة منه والبعيدة منه. وهذا ما يحاول أن يتحاشاه المفكر الإسلامي الصحوي.

أولى ضرورات التعامل مع الواقع التي أوقعت المفكر الإسلامي والداعية والخطيب في حيرة تتلخص في السؤال الطويل الآتي: كيف يمكن الداعية الحصول على هوية وجنسية بلد ما حتى لو كان غربياً «كافراً» بحيث تمنحه الحصانة القانونية وتحميه إن لزم الأمر، ما يعني حصوله على جواز السفر واضطراره إلى الوقوف أمام أبواب السفارات للحصول على تأشيرة دخول، واضطراره الالتزام بقوانين وأنظمة البلد المضيف إذا سافر إليه سواء أكان بلداً إسلامياً أم بلداً أجنبياً. . . وفي الوقت نفسه اعتبار هذا الواقع من مخلفات الاستعمار والدعوة إلى عدم الاعتراف به والمطالبة بوحدة الأمة والمساواة بين جميع أبنائها في الحقوق والواجبات كافة؟

هذه الإشكالية أدت بالمفكر الإسلامي إلى أن يعيش أزمة نفسية عميقة، وتناقضاً فكرياً كبيراً، لأنه عندما يتحدث عن الإصلاح، أو ينظّر في شؤونه تراه يركّز إما على قضايا إسلامية عامة تدور حول الهوية والغزو الفكري والعداء الحضاري أو على قضايا الإصلاح الاجتماعي؛ ومنها قضايا الاستقامة والتربية ومحاربة الشرور الاجتماعية والفساد الأخلاقي. أما قضايا الإصلاح السياسي والإصلاح الاقتصادي، وإصلاح أنظمة التعليم والتربية، وشجون التنمية البشرية، وقضايا الخدمات العامة، وتطوير المدن، والبيئة والتلوث، ومحاربة الفساد المالي،

والتعاون الدولي فهي بعيدة من اهتماماته لأنها في الأغلب ستجرّه إلى الحديث عن الوطن والوطنية... وهذا ـ كما أشرنا ـ المجال الذي يحاول المفكر الإسلامي تجاهله قدر الإمكان.

إن الفكر الإسلامي المعاصر إذا كان يرغب في أن يشارك في صياغة مستقبل الشعوب المسلمة، ويعبّر بالفعل عن هموم الناس ومشاكلهم، فعليه أن يردم الفجوة بين مفهوم «الوطن» ومفهوم «الأمة»، وأن يعرف أن مجموعة «أوطان» إسلامية متقدمة علمياً واقتصادياً واجتماعياً تعتبر اللبنة الأولى للنهضة المنشودة للأمة الإسلامية بأكملها، لأن القفز على حقائق التاريخ والسياسة والواقع الدولي، والدعوة مباشرة لوحدة إسلامية هو قفز في الهواء لن ينتج منه سوى المزيد من المآسي، والمزيد من التأخر والتناحر، والدخول في صراعات داخلية وإقليمية نحن في غنى عنها.

إن الاعتراف بالوطن والهوية الوطنية هو الخطوة الأولى أمام مثقفينا وطلاب العلم للتفاعل مع قضايا الوطن، والتفكير الإيجابي في مشاكله وهمومه، والعمل في مجال الخدمة العامة لتحقيق مصالح المجتمع وتقدمه ونهضته. وهذا الاعتراف والعمل من خلاله لا يعنيان أن نتنكر لهموم الأمة ومصالحها، بل نسعى من خلال العمل الوطني لتعزيز قدرة الأمة الإسلامية على الصمود وعلى التقدم في الساحة الدولية.

١ ـ إشكالية الإصلاح: إصلاح من الداخل أم إصلاح من الخارج؟

عندما طُرح موضوع الإصلاح في الساحة العربية والإسلامية باعتباره مخرجاً للأزمات المتعددة، أصبح في حد ذاته قضية

ومشكلة بدلاً من أن يكون طريق الخروج من الأزمة. طُرح موضوع الإصلاح في الدول العربية نتيجة الأزمات السياسية والاقتصادية التي لحقت بالعالم العربي في السنوات الأخيرة، وكان نتيجتها الدمار والحروب والعنف والتأخر الاقتصادي والعلمي. وكان هذا الطرح ـ في الأغلب ـ مطلباً شعبياً جماهيرياً، ومطلباً نخبوياً من المثقفين والمفكرين، لكن هذا الطرح دخل في إشكالية حادة عندما وضعت الولايات المتحدة الأمريكية مشروع الإصلاح في منطقة الشرق الأوسط على أجندتها السياسة الدولية باعتبارها واحدة من تداعيات الحرب على الإرهاب.

لهذا جاءت الإشكالية الكبيرة في موضوع الإصلاح على النحو الآتي: هل مشاريع الإصلاح نابعة بالفعل من حاجة داخلية وشعور ذاتي بالتأخر وبضرورة التغيير، أم أنها جاءت بسبب الضغط الخارجي؟ انقسمت الآراء عند محاولة الإجابة عن هذا السؤال، إذ هناك من يرحب بالضغط الخارجي، لأنهم يعتقدون أنه المحرك الوحيد للإصلاح. وهم يشككون في صدق توجه الأنظمة السياسية في إصلاح الوضع، إذ هي اعتادت الاستبداد والتفرد في السلطة، وبذلك لا أحد يرغب في التخلي عن مواقعه في السلطة، أو بعض من امتيازاته المعلنة وغير المعلنة. ويرى هؤلاء أنه لا يتوفر في العالم العربي والإسلامي ما يُسمى بمؤسسات المجتمع المدني، وإن وجد بعض منها فهي مؤسسات شكلية تخرج من عباءة السلطة، وتخضع لإرادتها في القضايا الرئيسة.

أما المعارضون للضغط الخارجي فيرفضون أصلاً المبادئ التي ينادي بها الغرب، ومنها مبادئ الديمقراطية والحرية

السياسية والفكرية وإعطاء دور للمرأة في الحياة العامة، وغير ذلك من الأسس والمفاهيم التي يعتقد أحياناً أنها مفاهيم عالمية وإنسانية، لكنها في الحقيقة تنطلق من قيم الغرب وثقافته وتجاربه السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وبعض هؤلاء، وبخاصة من التيار الإسلامي المحافظ، يعارضون أصلاً كل مشاريع الإصلاح، وليس المشروع الأمريكي فقط، فهم يخافون أصلاً من كل جديد، ويتوجسون خيفة من كل طارئ، ويتهمون كل محاولة للإصلاح بأنها جاءت لتهدم الثوابت والقيم والأسس الدينية وثقافة المجتمع وتماسكه. بعض هؤلاء المعارضين يرحب بالاستبداد لأنه الضمان الوحيد في سبيل إخضاع المجتمع والثقافة لنسق واحد ورؤية واحدة، وهو السبيل الوحيد لمواجهة الانحرافات الفكرية والثقافية والاجتماعية كلها. وبعض هؤلاء يعيش في حالة تشاؤم دائم من المستقبل، إذ لا يرون إلا سحباً ثقالاً من الفتن والبلايا والكفر والنفاق، فالمستقبل مظلم والعالم الإسلامي في خطر.

لا شك في أن الإجابة عن مصدر الإصلاح وبواعثة مهمة، لكن لا يمكن أن تجد إجابة حاسمة لأن لهذا الموضوع أبعاداً كثيرة، والجدل يزداد كلما اقترب المتحاورون إلى القضايا الحساسة التي يراد إصلاحها؛ مثل قضايا حرية التعبير، وقضايا المرأة، وقضايا الفساد المالي والإداري. وأحسب أن الأهم ليس الإجابة عن السؤال، وإنما التفكير في الوسائل والآليات التي تحوّل الضغط الخارجي والتحديات الداخلية إلى عوامل مساعدة لانطلاق إصلاح حقيقي هدفه وتوجهه نحو بناء وطن وأمة متمكنة وقادرة على حماية نفسها، وفي الوقت نفسه تكون مساهمة في البناء الحضاري الإنساني.

٢ ـ مأزق التنمية في الفكر أم في الاستراتيجية؟

مرت التنمية في المملكة العربية السعودية في عدة مراحل مهمة، أنجزت من خلالها العديد من مشاريع البنية التحتية الأساسية، مثل بناء المدن الحديثة، ومشاريع شبكة الطرق، وتوفير خدمات الكهرباء والماء والاتصالات والنقل الجوي، وتوفير الخدمات التعليمية والصحية والاجتماعية إلى المناطق كافة. وعمدت الحكومة إلى إصدار خطط خمسية للتنمية بدأت منذ عام ١٣٩٠هـ (١٩٧٠م) التي تعبّر عن سياسات الدولة واستراتيجياتها نحو التنمية في المملكة. وبلا شك، فإن ارتفاع دخل الدولة من إيرادات النفط، وبخاصة ذلك الارتفاع الكبير الذي بدأ منذ عام ١٩٧٥ إلى ١٩٨٠م، والذي سمِّي بمرحلة «الطفرة»، ساهم في نقل البلاد من حالة الكفاف والفقر إلى حالة الغنى وتوفر الخدمات والتقنيات الحديثة التي غيّرت من طبيعة المجتمع والثقافة والفكر وحياة الناس بشكل عام. لكن مشاريع التنمية اصطدمت في فترات أخرى بمشاكل حقيقية، عندما واجهت الدولة صعوبات اقتصادية نتيجة انخفاض سعر النفط، وكذلك نتيجة الأزمات السياسية الكبيرة التي مرت بها المنطقة مثل أزمات الخليج وحرب العراق واستمرار القضية الفلسطينية من دون حل سياسي.

والتنمية ليست فقط في مشاريع البناء والتعمير وتوفير الخدمات، إنما التنمية الحقيقية هي في بناء الإنسان وتمكينه من القيام بمسؤولياته بكل كفاءة واقتدار، والعمل على تنمية إمكاناته وقدراته ومهاراته العلمية والعملية ليكون منتجاً وفاعلاً وقادراً على تطوير نفسه وأسرته ومجتمعه. ونظراً إلى بروز أزمات ثقافية

عميقة في الساحة الوطنية، وظهور موجة العنف والإرهاب، إضافة إلى ضعف مشاركة الإنسان المواطن في عملية الإنتاج الحقيقي، فإنه يمكن القول إن التنمية في المملكة تواجه مأزقاً حقيقياً على مستوى الفكر، وعلى مستوى المؤسسات التي تعمل على تنمية الإنسان المواطن سواء أكانت مؤسسات تعليمية وتدريبية تهدف إلى تنمية القوى البشرية أم مؤسسات اجتماعية أم ثقافية. فمؤسسات التعليم والتدريب لم تستطع أن تحدث النقلة الحقيقية في المستوى العلمي، وفي مستوى الأداء للقوى العاملة. والمؤسسات الثقافية والإعلامية والاجتماعية هي الأخرى مساهمتها ضعيفة في تنمية الإنسان، فلا تزال رهينة أنماط تقليدية في الثقافة والتعبير، ومستوى ضعيف في الآداب والعلوم والمسرح، وأنماط التعبير الإبداعية كافة.

إن من المتفق عليه أن الفكر يسبق دائماً الاستراتيجيات والخطط التنفيذية، وذلك لأن الفكر يجمع بين الشمولية في معالجة المشكلة، ويقدم من خلال سعة الأفق والخيال والمقارنة مع بيئات تنموية أخرى إطاراً معرفياً وفكرياً لانطلاق مشاريع وخطط عملية للتنمية المستدامة والشاملة. ومن دون الفكر النير والنظر الثاقب والخيال الواسع فإن التنمية تبقى ضعيفة النمو، خاوية الروح، مثل أرض بور لم ترتوِ من بَرَكات الأرض أو خيرات السماء.

مضى على بدء التخطيط المركزي للتنمية في المملكة أكثر من ثلاثين عاماً، ومنذ ذلك الحين كثير من الندوات والمؤتمرات واللقاءات التي عقدت بإشراف جهات حكومية وأهلية عديدة كانت مواضيعها عن التنمية أو بعض جوانبها،

لكن معظم الأبحاث والتقارير وأوراق العمل التي طرحت في تلك اللقاءات كانت تدور حول قضايا فنية في مجالات التنمية ومعوّقاتها، وكانت تفتقر إلى الفكر والتنظير والخيال الواسع في طرح رؤى جديدة ومجالات خصبة، وذلك لأن معظم الغارقين في القضايا اليومية لخطط التنمية وبرامجها ومشاريعها شغلتهم تلك القضايا عن النظر إلى التنمية من منظور أوسع، وشغلتهم عن القراءة والاطلاع في أدبيات التنمية والتطور الذي حصل في بلاد عديدة. كما إن صاحب القرار هو الآخر انغمس في تلك القضايا، وابتعد عن القراءة والتثقف في أدبيات تطور الحضارات الإنسانية، وفي قراءة التاريخ، وفي التجارب العالمية في النهضة والسقوط، فكان فكر التنمية لدينا شحيحاً خاوياً غير قادر على الخروج من مزالق اللحظة الراهنة.

ثانياً: معوّقات الإصلاح الداخلي

١ ـ فكر الخصوصية والعزلة

يعشق السعوديون مصطلح «الخصوصية»، وكثيراً ما يُطرح المصطلح إذا تعرضت الثقافة المحلية لتحدّ جديد، أو كانت هناك أزمة فكرية كبيرة، فيلجأ بعض المفكرين والمثقفين إلى هذا المصطلح ليرسموا الحلول «الخاصة» لتلك الأزمة التي ينبغي أن تتجاوز كل مثيل لها في التجارب الإنسانية الأخرى. وتتضخم «الخصوصية» لدى بعضهم حتى أصبحت مثل الورم الخبيث الذي يفتك بالجسم الصحيح. إن سيف «الخصوصية» يُشَهر عند طرح كل مشروع للتحديث والتطوير، فعندما تطرح مسألة المشاركة السياسية وديمقراطية الاختيار يأتي ذكر

«خصوصية» المجتمع كعائق أمام تطوير وسائل اتخاذ القرار، وعند طرح مسألة الانتقال نحو الإدارة اللامركزية وإعطاء صلاحيات أوسع للمناطق في إدارة نفسها وتخفيض فكرة مسؤولية الدولة عن الرفاه الاجتماعي يأتي ذكر «خصوصية» المجتمع وحساسية التفريق بين مناطق ومحافظات المملكة. وعندما تطرح قضايا الاقتصاد الحر وتطوير آليات عمل قوى السوق والاحتكام للكفاءة والجودة في اختيار القيادات الاقتصادية والإدارية يأتي الاحتجاج «بخصوصية» النظام الاقتصادي والسياسي ودور العلاقات الشخصية في بناء التحالفات وتبادل المنافع والمصالح الاقتصادية والسياسية.

عندما تطرح القضايا الاجتماعية، ومنها قضايا المرأة، والفئات المهمشة وقضايا الفقر والجرائم الاجتماعية، يأتي طرح «الخصوصية» بشكل واضح لمواجهة محاولات خلخلة بعض المفاهيم البائدة. وهكذا يلجأ كثير من القوى الفكرية والاجتماعية لمصطلح «الخصوصية» لمحاولة الحفاظ على الوضع السائد، ولمواجهة محاولات التطوير والتعديل وغربلة هذا الوضع.

في المقابل، ينفلت الطرح في جهة أخرى عند قلّة من المفكرين والكتّاب، ويلغي بالكامل أي «خصوصية» للمجتمع والدولة. وترى هذه القلة أن ما يصلح من نظم وإجراءات وسياسات في بلد ما يصلح أن يطبق في المملكة أو أي بلد آخر بغضّ النظر عن التطور الثقافي والفكري أو الحساسيات الاجتماعية والقبلية.

أحسب أن الوسطية في التعامل مع مصطلح «الخصوصية»

هو الذي يجب أن يسود، فالاستفادة من التجارب الإنسانية الأخرى سواء أكانت في مجتمعات عربية أم إسلامية أم حتى غربية، ضرورية، لأن العالم أصبح أكثر تقارباً من أي فترة أخرى في التاريخ، والتأثيرات التي تحدث في العالم نتيجة التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ونتيجة التطور التقني وثورة الاتصالات وتوافر المعلومات تؤثر في معظم المجتمعات بمستويات مختلفة بغضّ النظر عن خصوصياتها الثقافية والحضارية. واليوم تنتقل النظم والأفكار والقيم والمفاهيم بدرجة فائقة السرعة لا يمكن أحداً أن يوقفها، ولذلك فإن النجاح الذي قد يحدث في بلد من البلدان يمكن أن ينتقل بسرعة في مجتمع آخر مهما كانت خصوصية ذلك المجتمع. ودول جنوب شرق آسيا والصين على سبيل المثال حذت حذو اليابان وكوريا في التقدم الاقتصادي والتقني، وتطورت أنظمتها وآليات العمل وكفاءة أبنائها عندما استفادت من التجارب التي سبقتها. واليوم نحن نقلد أوروبا وأمريكا وغيرها من الدول المتقدمة في كثير من أنظمتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إذ المؤسسات الاقتصادية والتعليمية والصحية، على سبيل المثال، تطبق النظم والمعايير نفسها الموجودة في الدول المتقدمة. ونجحت بعض تلك الأنظمة بقدر ما ابتعدت عن حساسيات الخصوصية، وبقدر ما كانت منفتحة، وتستفيد من تلك التجارب.

٢ ـ غياب الديمقراطية وثقافة الحوار

لا نعني بـ «الديمقراطية» في هذا السياق المصطلح السياسي الذي تتصارع حوله التيارات الفكرية، إذ يصلح المصطلح

السياسي أن يكون من أبرز القضايا التي يتم تناولها ضمن القضايا الوطنية الكبرى. لكن المقصود هنا غياب المشاركة في الرأي عن طريق الحوار والجدال في أبرز القضايا الكبرى المطروحة في الساحة الوطنية. وعلى الرغم من أن هناك تحسناً واضحاً في مجال إشاعة ثقافة الحوار ومحاولة توسيع حيّز النقاش والجدال حول القضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبخاصة بعدما فرضت ثورة الاتصال وتقنية المعلومات والنقل الفضائي التلفزيوني وسائل جديدة للاتصال وتبادل المعلومات والآراء، أصبح باستطاعة الجميع المشاركة بإبداء الرأي من مختلف التيارات والاتجاهات الفكرية، ومن مختلف الفئات الاجتماعية، إلا أن عقوداً من التعتيم الإعلامي والحصار المفروض على التعبير الحر أدت إلى رد فعل عكسي عندما أتاحت تلك الوسائل الفرصة لبعضهم للتعبير العلني عن آرائه، فجاءت بعض الآراء حادّة وقاطعة، وتسعى إلى الاستئثار ببعض الوسائل، وحصار الرأي الآخر ومحاصرته فكرياً وإرهابه. ويدل على غياب ثقافة الحوار وآدابه ما نشاهده من استخدام الأسماء المستعارة عند المشاركة في وسائل الإعلام، وبخاصة في منتديات الإنترنت، أو المشاركة في البرامج الحوارية في القنوات التلفزيونية، فتأتي معظم المشاركات مباشرة وقاطعة، وأحياناً بذيئة، وتستخدم ألفاظاً وصوراً لا تُقبل من إنسان يعيش في مجتمع متحضر.

٣ ـ فكر المركزية والرأي الواحد

مما يلحق بغياب الديمقراطية وثقافة الحوار آفة ثقافية أخرى تكاد تعرقل معظم مشاريع الإصلاح الحقيقية؛ ألا وهي

فكر المركزية والرأي الواحد. لقد عاش شعب الجزيرة العربية في ظل نظام قبلي يحتل فيه شيخ القبيلة موضع الصدارة في اتخاذ القرارات المصيرية التي تهمّ قبيلته. وعلى الرغم من أن شيخ القبيلة يستشير أهل الرأي فيها عندما يحتاج إلى قرار مصيري، إلا أنه يندر أن يعارض علناً أحد الأفراد قراراً صدر ويجري تنفيذه، أو يشكّك في حكمة ذلك القرار مهما كان كارثياً على مصير قبيلته. واستمر هذا النهج حتى بعد تأسيس الدولة ووجود المؤسسات والأجهزة الحكومية المختلفة. ومعظم مشاريع التنمية وإدارة شؤون الخدمات والمصالح للمواطنين تتم إدارتها من قبل الأجهزة المركزية للدولة في العاصمة، بينما الإدارات المحلية في المناطق التي تعتبر الأقرب لمعرفة احتياجات السكان وظروف المنطقة تقبع في الخلف تنتظر أمام طابور طويل من الإجراءات والقضايا والمعاملات التي لا تنتهي، حتى يئس كثير من الناس من الإصلاح، وفقدوا الثقة في أجهزة الدولة المركزية.

إن فكر المركزية في إدارة الدولة تعيق كثيراً من مشاريع الإصلاح، ويكبل أجهزة الدولة المركزية بقضايا ومشاغل كثيرة يمكن أن تتم إدارتها في الإدارات المحلية في المناطق المختلفة. ويخطئ من يظن أن فكر المركزية إنما يوجد في أسلوب إدارة البلاد العليا فقط، لكن هذا الفكر متغلل في مؤسسات القطاع الحكومي كلها، وفي المستويات الإدارية كلها، وأحياناً تجده ماثلاً أمامك في القطاع الخاص، فالوزير والمحافظ ومدير الإدارة... إلخ يطبّق فكر المركزية نفسه في اتخاذ القرار. ويندر، على سبيل المثال، أن يُتخذ قرار إداري في مصلحة حكومية ما بأسلوب ديمقراطي، إذ قد يأتي القرار معارضاً لرأي

رئيسها الأول. وفي بعض الجهات الحكومية تغيب تماماً مستويات الحوار والنقاش كلها في القضايا التي تهم تلك المصلحة، بل تأتي القرارات من أعلى إلى أسفل بصورة إجبارية، وعلى الجميع السمع والطاعة، أو يتم نفيهم في غياهب النسيان الإداري في تلك المصلحة. وانتقلت تلك الثقافة أيضاً إلى المؤسسات الثقافية والتعليمية والأكاديمية، فمدير الجامعة وعميد الكلية ورئيس القسم يمارسون الأسلوب نفسه في اتخاذ القرار، إلا في ما ندر.

٤ ـ غياب مؤسسات المجتمع المدني

يعتبر مصطلح «مؤسسات المجتمع المدني» مصطلحاً جديداً لم يكن متداولاً بشكل كبير في الساحة الوطنية، ولم تعرف الثقافة المحلية الدعوة إلى تأسيس مؤسسات للمجتمع تكون خارج إطار السلطة السياسية وإشرافها المباشر. وحصل في فترات متباعدة في تاريخ المملكة محاولات تأسيس بعض الجمعيات الخيرية والجمعيات الطلابية والأندية الثقافية، لكنها في الحقيقة كانت محاولات خجولة وضعيفة البنية. وجرى تأطيرها ضمن مؤسسات الدولة بصورة أو بأخرى. لقد فشل تأسيس مؤسسات قوية للمجتمع المدني التي يمكن أفراد المجتمع أن يُعبّروا من خلالها عن آرائهم، ويشاركوا من خلالها طوعياً في خدمة المجتمع، وتنشأ من خلالها ثقافة الحوار والتعاون والترابط بسبب نشوء انطباعات عامة خاطئة عن هذه المؤسسات؛ منها أن كل محاولة لإنشاء مؤسسة اجتماعية مستقلة إنما جاءت لتعارض سياسات الدولة وتخرج عن توجيهات المسؤولين، ومنها أنها وسيلة لإثارة

الفتنة والتحزب والاختلاف بين أفراد المجتمع الواحد.

أحسب أن الأزمة الراهنة التي نعايشها في الثقافة المحلية؛ ومنها ضعف الارتباط بالقضايا الوطنية، والتفاعل معها، والسلبية عند كثير من الأفراد، وضعف العمل التطوعي، وخمول الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية، وكذلك نشوء ثقافة التطرف والعنف، إنما نشأت بسبب غياب مؤسسات المجتمع المدني بأشكالها العلمية والمهنية والشبابية... وغيرها. إن تلك المؤسسات تعزز الشعور بالمسؤولية، وتوفر القنوات التي يمكن من خلالها توظيف قدرات الأفراد بشكل منظم، وكونها تمنح الفرد الثقة بأن يعمل لصالح مجتمعه من خلال مؤسسات قوية ومستقلة وتخضع لقوانين خاصة بها، وأنه يستطيع من خلالها أن يقدم خبراته وقدراته، ويوظفها مع زملائه في المهنة، أو في الاهتمام بالتوجه لخدمة الصالح العام.

ثالثاً: قضايا وطنية على أجندة الإصلاح

من الصعب اختصار قضايا الوطن الكبرى في هذا الوقت الذي يمر به الوطن في مرحلة انتقالية شديدة الحساسية في سطور قليلة ضمن هذا الجزء من الكتاب. لكن من خلال أسطر قليلة يمكن إبراز أهم القضايا الوطنية التي تشغل الساحة الوطنية في الوقت الحاضر:

١ ـ المشاركة السياسية

لعل من أخطر القضايا التي سبّبت، وتسبّب، إعاقة لتطور المجتمعات الإنسانية هي قضية الشرعية للنظام السياسي القائم في هذا البلد أو ذاك. ولا شك في أنه منذ فجر الحضارات

البشرية المعروفة في التاريخ والصراع على السلطة والحكم والهيمنة قائم ومعروف، ويمثّل أحد أهم أسباب الحروب والكوارث الإنسانية. والصراع السياسي قد يكون فردياً من أشخاص، أو قد يكون من جماعات وأحزاب داخل الوطن الواحد، وقد يكون صراعاً بين أمم وشعوب وقبائل على الهيمنة السياسية على منطقة أو إقليم أو دول بأكملها. وفي العصر الحديث شهد العالم حربين كونيتين مدمرتين استخدمت فيهما الأسلحة النووية أول مرة، وقتل فيهما أكثر من ٤٥ مليون إنسان، ثم أصبحت المواجهة العالمية من خلال ما يسمى بـ «الحرب الباردة» بين أنظمة شمولية متسلطة في المعسكر الشرقي، وأنظمة ديمقراطية ليبرالية في المعسكر الغربي. هذه الحرب التزمت بالحد الأدنى من المواجهة العسكرية الشاملة حتى سقط النظام الشمولي الشرقي سلمياً من دون إراقة دماء، وهذا يحدث ربما أول مرة في التاريخ البشري؛ وهو سقوط نظام سياسي كبير من دون مواجهة عسكرية داخلية أو هجوم عسكري خارجي.

في العالم العربي والإسلامي لا تزال مسألة الشرعية السياسية قائمة نتيجة نشوء معظم الأنظمة من خلال انقلابات عسكرية، واستمرت في حصولها على الشرعية الإجبارية من خلال فرض الأمر الواقع من دون تفويض من الشعوب، أو توافق على نوعية الحكم، أو إيجاد وسيلة للتناوب على الحكم. لكن النظم السياسية في المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربي وعدد قليل من الأنظمة العربية والإسلامية جاءت من خلال إرث تاريخي عريق يدعمه رصيد شعبي كبير استمر حتى اليوم نتيجة التلاحم بين القيادات السياسية وعامة الناس. وفي

المملكة العربية السعودية اكتسب النظام السياسي الشرعية بعد تجربة تاريخية وحدوية ونضال شعبي كبير تكونت من خلاله دولة واحدة متماسكة بعد أن كانت أقاليم الجزيرة العربية قبائل ومناطق متناحرة. وساهم الاستقرار السياسي الذي شهدته المملكة والظروف الدولية والخيرات التي أفاض الله بها على أهل الجزيرة في بناء دولة حديثة لها مؤسسات متنوعة استطاعت أن تقفز بشعب هذه البلاد إلى مصافّ دول سبقتها في التنمية والتاريخ الحضاري.

لكن، ساهمت الظروف الدولية والتطور الذي حدث في ثقافة المجتمع ووعي أفراده في إعادة طرح مسألة المشاركة السياسية باعتبارها واحدة من القضايا الشائكة التي أصبحت تؤثر في تماسك الدولة وقدرتها على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية. والمشاركة هنا قد تعني أشياء كثيرة، لكنها ليست بالضرورة محاولة لتقليد أنموذج معين في الحكم، وإنما بحدها الأدنى تعني توسيع مشاركة المواطنين في اتخاذ القرار العام وتحديد خياراتهم وتوجهاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وعلى الرغم من أن القيادة السياسية قد اعترفت بوجوب الإصلاح، وسعت من خلال خطوات عملية في توسيع باب المشاركة السياسية عندما أنشأت عدداً من المجالس المعينة؛ ومنها مجالس المناطق ومجلس الشورى، إضافة إلى إتاحة مزيد من الحريات للصحافة ووسائل الإعلام للنقد والمساءلة لأجهزة الدولة، إلا أن هذه الخطوات لا تزال في بدايتها، ولا توجد رؤية واضحة حتى الآن حول المدى الذي يمكن أن تصل إليه هذه الإصلاحات، ومدى تقبّل شرائح المجتمع لها، ومن ثم المشاركة فيها.

٢ ـ إصلاح الاقتصاد

يمثل الاقتصاد الشريان الرئيس للتنمية وتطوير المؤسسات ورفاه المجتمع. وحقق الاقتصاد السعودي قفزات هائلة نتيجة توافر مخزون النفط الذي يعتبر الأكبر على مستوى العالم. وساهم ارتفاع أسعار النفط ابتداء من منتصف السبعينيات من القرن الماضي بتحقيق فائض مستمر في ميزانية الدولة. ومنها انطلقت خطط التنمية الخمسية التي سعت من خلالها الدولة إلى تنمية المجتمع، وإدخال مؤسسات اقتصادية عديدة لتتمكن من استيعاب النشاطات الاقتصادية المختلفة وتنميتها. وبذلك توسعت التجارة الخارجية، وازدهرت الصناعات المحلية بمختلف أنماطها حتى أصبح الاقتصاد السعودي هو الأكبر في منطقة الشرق الأوسط من حيث حجم الأموال التي تستثمر وتعمل في مجالاته المختلفة.

على الرغم من توجه الدولة لتنويع مصادر الدخل، وتنشيط مشاركة القطاع الخاص في الناتج الإجمالي، إلا أن المملكة استمرت بالاعتماد على النفط باعتباره دخلاً أساسياً للدولة، حيث تجاوزت الإيرادات النفطية لعام ٢٠٠٣ أكثر من ٨٠ بالمئة من إجمالي إيرادات الدولة، ما يعني أن الاقتصاد الوطني معرض للأزمات كلما تأثرت إمدادات النفط سلباً أو إيجاباً نتيجة الأزمات السياسية، أو نتيجة سياسات الطاقة التي تتبعها الدول الصناعية الكبرى. تعرض الاقتصاد الوطني لهزات كبيرة خلال السنوات الثلاثين الماضية؛ من أهمها تأثر الاقتصاد بأزمة الخليج الثانية التي نتجت من اجتياح الجيش العراقي الكويت في عام ١٩٩٠، حيث اضطرت الدولة إلى الاستدانة لتغطية تكاليف

الحرب، ما كبّدها خسائر جسيمة في بنية الاقتصاد وخطط التنمية. ومن الجوانب السلبية أيضاً للاقتصاد الوطني أن المملكة تعتبر من الدول القليلة التي لم تستطع الانضمام إلى منظمة التجارة العالمية بسبب عدد من العوائق الاقتصادية، وصعوبة الأنظمة وعدم تكاملها، وغياب الشفافية في بعض المعايير واللوائح وأنظمة فض المنازعات وغيرها.

بدأ الإصلاح الاقتصادي بالفعل في المملكة بعد تأسيس المجلس الاقتصادي الأعلى، حيث بدأت الدولة في تخصيص بعض القطاعات؛ مثل قطاعي الاتصالات والكهرباء، إضافة إلى تشجيع الاستثمار الأجنبي وتخفيض الإعانات لبعض القطاعات غير المنتجة، وغير ذلك. لكن، تتطلب الظروف السياسية والاقتصادية المحلية والعالمية الإسراع في عملية الإصلاح الاقتصادي، والاندماج مع العولمة، وفتح الأسواق وتحرير التجارة، وتخفيف تدخّل الدولة المباشر في النشاط الاقتصادي عن طريق سرعة التحول إلى اقتصاد السوق، والتخلص تدريجياً من مفهوم أن الدولة هي المسؤولة عن التنمية الاقتصادية الشاملة.

٣ ـ إصلاح التعليم

تعتبر مؤسسات التعليم واحدة من أهم مؤسسات صياغة ثقافة الناشئة وتنمية رؤيتهم المستقبل، بالإضافة إلى إكسابهم العلوم والمعارف والمهارات اللازمة لنجاحهم في الحياة. ونشأت فلسفة التربية والتعليم في المملكة العربية السعودية، كما ترجمتها «سياسية التعليم في المملكة العربية السعودية»

التي صدرت في عام ١٣٨٩هـ من قيم المجتمع وثوابته الأساسية المعتمدة على تعاليم الدين الحنيف الذي يدين به المجتمع عقيدة وعبادة وخلقاً وشريعة وحكماً ونظاماً متكاملاً للحياة. وظلت وثيقة «سياسة التعليم» تمثل الوعاء الذي تستند إليه مؤسسات التعليم في رسم خططها التربوية والتعليمية حتى يومنا هذا.

المتأمل في مسيرة التعليم في المملكة خلال أكثر من خمسين عاماً من التعليم النظامي يشهد أن هناك تطوراً ضخماً قد حدث على المستويات التعليمية كافة، وبخاصة في ما يتعلق بالتطور الكمي، حيث انتشرت المدارس والمعاهد والكليات في مناطق المملكة ومحافظاتها كلها، وانخفضت الأمية بشكل كبير حتى بلغت أقل من ٨١ بالمئة من عدد السكان في سن التعليم. إلا أن مؤسسات التعليم واجهت في السنوات الأخيرة انتقادات حادة بسبب عدم قدرتها على مواجهة الاحتياج المتزايد للتعليم في ظل نموٍّ سكاني كبير، وفي الوقت نفسه ضعف برامجها ومخرجاتها، وبخاصة في ما يتعلق بالتأهيل والقدرة على المنافسة في سوق العمل المحلي الذي تسيطر عليه العمالة الوافدة في المجالات كلها تقريباً. كما واجهت مؤسسات التربية والتعليم في المملكة انتقادات حادة من الخارج في ما يتعلق بمستوى المناهج الدراسية، وعلاقتها بقضايا الإرهاب، والانغلاق الفكري، وعدم التسامح، وغير ذلك من الاتهامات.

أصدرت الحكومة مؤخراً عدداً من السياسيات والقرارات لإعادة هيكلة المؤسسات الحكومية المشرفة على التعليم مثل

دمج الرئاسة العامة لتعليم البنات مع وزارة المعارف في وزارة واحدة بمسمى وزارة التربية والتعليم، ودمج اللجنة العليا لسياسة التعليم مع مجلس التعليم العالي في مجلس واحد هو مجلس التعليم أيضاً. ومن ذلك أيضاً إنشاء مركز متخصص مستقل للجودة في التعليم، ومنها أيضاً إنشاء عدد كبير من الجامعات والكليات والمعاهد استجابة للطلب المتزايد على التعليم العالي، إضافة إلى مشاريع تطوير المناهج التي بدأت في وزارة التربية والتعليم والمؤسسة العامة للتعليم الفني والتدريب المهني وغيرها، والتي يُتوقع أن يكون لها أثر إيجابي في تحسين كفاءة النظام التعليمي في مستوياته كافة، وفي الوقت نفسه زيادة طاقته الاستيعابية للاستجابة لتحديات النمو السكاني المتزايد.

على الرغم من تلك الجهود التي بذلت في إصلاح التعليم في المملكة، إلا أنها ـ حقيقة ـ لم تنبثق من رؤية استراتيجية شاملة تبحث في فلسفة التعليم، وتحلل مشكلاته ومعوّقاته بعمق وشمولية، وإنما جاءت في الأغلب نتيجة ضغط ميدانية كبيرة وجدت من خلالها المؤسسات المشرفة على التعليم أنه لا مناص من تعديل بعض الأنظمة والبرامج وتطويرها حتى تخفف من المطالبات الكثيرة من أفراد المجتمع ووسائل الإعلام. لهذا يبقى مجال التربية والتعليم والتدريب من المجالات الحاسمة في مسيرة الإصلاح المطلوبة، لأن مؤسسات التعليم تمثل القاعدة الأساسية لتربية الجيل القادم الذي سيحمل مشعل التطور والتنمية والنهضة الحضارية المنشودة.

٤ ـ القوى البشرية والبطالة

ترتبط قضايا تأهيل القوى البشرية بقضية إصلاح مؤسسات

التربية والتعليم التي أشرنا إليها. ظلت القوى العاملة الوطنية في موقف ضعيف لسنوات طويلة في ما يتعلق بقدرتها على المنافسة في سوق العمل المتخم بالعمالة الوافدة التي تقدر بأكثر من خمسة ملايين عامل، وبنسبة تزيد على ٩٠ في المئة من القوى العاملة في القطاع الخاص. ولئن كانت مشكلة الاستيعاب وتوافر فرص التعليم والتدريب تمثل واحدة من أبرز المشكلات التي ظهرت في السنوات القليلة الماضية إلا أن مشكلة ضعف كفاءة برامج التعليم والتدريب وعدم مواءمتها احتياجات سوق العمل تمثل واحدة من المعضلات التي تبدو مستعصية على الحل. ونتج من هذه التحديات بروز مشكلة أخطر؛ وهي مشكلة البِطالة بأبعادها المختلفة الاقتصادية والأمنية والاجتماعية.

اختلفت التقديرات حول نسبة البطالة في المملكة، حيث قدّرتها الإحصاءات الحكومية بنحو ٩,٦ في المئة من عدد السكان المواطنين في سن العمل، بينما قدّرتها تقارير وإحصاءات أخرى بأكثر من ذلك، إلا أن الجميع متفق على خطورة استمرار هذه الظاهرة أو تزايدها، ما دفع الحكومة إلى سن تشريعات عديدة لتعزيز فرص القوى العاملة الوطنية للدخول في سوق العمل؛ ومنها إعادة تنظيم إصدار التأشيرات للعمالة الوافدة وتحجيمها، ومنها إنشاء صندوق تنمية الموارد البشرية لدعم فرص التدريب والتوظيف للشباب السعودي، وغير ذلك من القرارات.

لكن التحديات لا تزال قائمة بسبب تداخل عوامل عديدة تؤثر في العلاقة بين العامل المواطن وبيئة العمل الحديثة. وفي ظل العولمة أدى تداخل المصالح الدولية، وانتقال الشركات

العالمية للعمل في أسواق جديدة، معظمها في دول العالم الثالث، إلى تغيرات كبيرة في سوق العمل، حيث إن الشركات العالمية أصبحت تفرض واقعاً جديداً بما تملكه من ثقافة إدارية وتنظيمات وإجراءات تفرضها عليها تركيبتها الدولية وتنافسها مع شركات عالمية أخرى. أدت تلك المتغيرات إلى الطلب على نوعية جديدة من المعارف والمهارات والسلوكيات التي يمكن أن نطلق عليها «عالمية»، وذلك لأن الموظف في البيئة الجديدة سينافس، ليس فقط أقرانه من البلد نفسه، بل موظفين من بلاد أخرى يجري انتقالهم بسرعة كبيرة بحسب الطلب على العقول والأيدي العاملة الماهرة. وساهمت رياح العولمة، وانسياق الدول للانضمام إلى منظمة التجارة العالمية، واحتلال معايير الجودة أعلى مراتب اهتمام الشركات والمؤسسات الإنتاجية، في إحداث تلك المتغيرات المهمة في سوق العمل في معظم الدول الفاعلة.

يرى كثيرون من الباحثين أن التغيرات في بيئة العمل أدت إلى بروز تحديات رئيسة أمام مؤسسات التعليم والتدريب لكي تستطيع أن تؤهل الطلاب والمتدربين للنجاح في البيئة الجديدة. وعلى الرغم من كثرة التحديات إلّا أن هناك ثلاثة تحديات رئيسة في مجال سياسات تطوير القوى العاملة، هي:

أ ـ عندما أصبحت المهارات اللازمة للنجاح في بيئة العمل الجديدة متداخلة بشكل كبير، فإن كثيراً من قطاعات العمل بحاجة إلى موظفين بمهارات عالية جداً، إذ لم يعد يكفي أن يتم تأهيل الطالب في مهارات محدودة في مجال تخصصه، بل يحتاج إلى مهارات إضافية عالية في غير مجال، ومن أهمها

مهارات عالية في استخدام الحاسب الآلي وتقنية المعلومات، وقدرة عالية على الاتصال والتخاطب، وإمكانية العمل ضمن مفهوم العمل الجماعي المنظم.

ب ـ عندما أصبحت سوق العمل في معظم الدول أقل استقراراً وأكثر قابلية للمخاطرة، يحتاج الموظفون إلى مهارات وأدوات تمكّنهم من الانتقال إلى أعمال أخرى من دون الحاجة إلى إعادة تأهيل. وهذا يبرر التحول التدريجي الذي حصل في نوعية الأعمال، بحيث ارتفعت أسهم العمل الجزئي مقارنة بالعمل الدائم، حيث وجدت كثير من الشركات والمؤسسات الإنتاجية أن الطريق الأكثر فاعلية في ظل تلك المتغيرات هو الاعتماد شيئاً فشيئاً على العاملين بنظام العمل الجزئي، وعدم الارتباط بعقود طويلة للعاملين.

ج ـ عندما أحدثت التقنية الحديثة بعد ثورة تقنية المعلومات تحوّلاً هائلاً في دور الفرد في عملية الإنتاج من العمل الشاق اليدوي إلى العمل الإشرافي، انخفضت أهمية المهارات اليدوية الروتينية، وبرزت أهمية استخدام العقل، والقدرة على اتخاذ القرار، وأهمية تحليل المعلومات والبيانات والعمل الجماعي. وفي هذا السياق نرى أن معظم الشركات الإنتاجية حوّلت خطوط الإنتاج إلى عمل آلي تقني. وأصبح دور الفرد المراقبة والإشراف وضبط عملية الجودة. كما إن هذا التحول أثّر في المستوى المطلوب من القوى العاملة الجديدة المتوجهة إلى سوق العمل، حيث انخفضت في معظم دول العالم الصناعي نسبة الداخلين إلى سوق العمل من حملة الشهادة الثانوية، وذلك لأن سوق العمل لم تَعُدْ بحاجة إلى

العمال المهرة لأداء الأعمال الروتينية، بل أصبح المطلوب مهنيين فنيين متمكنين، لأعمال جديدة ومتغيرة. في الولايات المتحدة على سبيل المثال انخفض احتياج قطاعات العمل من حملة الثانوية العامة من ٣٥ بالمئة من القوى العاملة في عام ١٩٧٠ إلى ١١ بالمئة فقط اليوم. وفي اليابان انخفض عدد الداخلين إلى سوق العمل من حملة الشهادة الثانوية من ٦٣ بالمئة في عام ١٩٥٥م إلى ٥,٥ بالمئة فقط في عام ١٩٨٠م، كما ارتفع عدد الطلاب المواصلين إلى دراستهم الجامعية في اليابان من ٧٤,٣ بالمئة في عام ١٩٩٢م إلى ٧٥,٥ بالمئة في عام ١٩٩٧، أما الاتجاهات الأخرى للطلاب فهي إلى كلّيات التدريب وكليات التقنية والمعاهد المتخصصة.

في ظل هذا الوضع الجديد في سوق العمل، يظهر التحدي الحقيقي لمؤسسات التعليم والتدريب في المملكة، والمتعلق بكيفية تأهيل وإعداد القوى العاملة الوطنية للنجاح في سوق العمل المحلي، والمنافسة مع القوى العاملة الوافدة عبر امتلاك مهارات قابلة للتكيف مع الواقع الجديد للنجاح في المستقبل، والتمكن من التعلم مدى الحياة، ولتكون قابلة للتدريب المستمر، بحيث تستطيع أن تنتقل من مجال إلى آخر من دون عوائق تعليمية أساسية.

٥ ـ الفقر والمشكلات الاجتماعية

كانت مشكلة الفقر من المشاكل التي لم تلقَ اهتماماً كبيراً في السنوات الماضية، بل هناك من اعتبرها غير قائمة أصلاً في بلاد تعتبر من أغنى بلاد العالم الثالث من حيث دخل الفرد والغنى الفاحش عند بعض أفراد المجتمع، بالإضافة إلى نشاط

المؤسسات الخيرية المحلية في إغاثة ودعم المسلمين في الخارج، ما ولّد الانطباع بأن الداخل لا يحتاج إلى مساعدات إنسانية. لكن المشكلة برزت ضمن عدد من مشكلات اجتماعية عديدة؛ منها تفكك الأسرة، وارتفاع معدلات الطلاق، وحالات الجنوح، وانتشار المخدرات، وتزايد الجرائم الأخلاقية في وقت يعتبر فيه المجتمع السعودي من أكثر المجتمعات الإسلامية محافظة وتماسكاً. وربّما الظروف الاقتصادية السيئة التي مرت بها المملكة بُعيد حرب الخليج الثانية ساهمت في بروز ظاهرة الفقر، فأصبحت تطرح على المستويات الفكرية والإدارية كافة في المملكة.

إن مشكلة الفقر ترتبط بقضايا اجتماعية واقتصادية كثيرة من أبرزها ما يأتي:

أ ـ الارتباط الوثيق بين مشكلة الفقر وارتفاع معدلات البطالة وفقدان الفرص الوظيفية لعدد متزايد من أبناء الأسر الفقيرة التي لا تمتلك المؤهل المناسب أو العلاقات الاجتماعية والشخصية التي تساعد الفرد في سهولة الدخول إلى عالم العمل. ولهذا، فإن جهود توطين الوظائف في القطاع العام والخاص لا تكفي لحل المشكلة، بل الواجب دعم الأسر والأفراد للمبادرة بتطوير مشروعات صغيرة تهدف إلى التشغيل الذاتي. هذه المشروعات الصغيرة تحتاج إلى التمويل والخبرة، وأحياناً الدعمين التقني والفني حتى يمكنها أن تنجح وتتطور وتكون قادرة على الاستمرار.

ب ـ ترتبط مشكلة الفقر أيضاً بقضية الهجرة من الأرياف والقرى إلى المدن الكبيرة، إذ أدّت تلك الهجرة إلى فقدان

سكان القرى والأرياف الوسيلة التقليدية للعيش؛ وهي الاعتماد على الزراعة أو الحرف التقليدية التي تدهورت بسبب الطفرة الاقتصادية التي مرت بها البلاد.

ج ـ إن الفقر والمشكلات الاجتماعية الأخرى ترتبط أيضاً بقضية النمو السكاني غير المنضبط، حيث لا يخفى أن الأسرة عندما يكون لديها عدد كبير من الأطفال تتزايد احتياجاتها الأساسية. ولهذا يجب التفكير في وضع بعض السياسات التي تهدف إلى تنظيم النسل، على أن يرافق ذلك رفع مستوى الوعي بهذه القضية. ويجب على الفكر أن يدرس هذه المسألة بعناية، حيث من المعلوم أن هناك كثيراً من طلبة العلم الشرعي يرون عدم شرعية تنظيم النسل، ويربطون هذه القضية بمؤامرات تحاك ضدنا لإضعاف قوتنا البشرية.

٦ ـ الفساد المالي والإداري

المال هو شريان الحياة، والنفس البشرية مجبولة على حبه والسعي لكسبه، وضعيفة أمام إغرائه، كما قال تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ**﴾[١]، وقوله ﴿**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾[٢]. حوت شريعة الإسلام أحكاماً عظيمة ودقيقة في شؤونه سواء أكان مالاً عاماً للأمة أم مالاً خاصّاً للأفراد. ولهذا كان لزاماً أن تهتم الدولة بتنظيم

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٤.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٤٦.

شؤون المال من حيث إيراداته ومصروفاته، أو من خلال تعزيز سلطة المؤسسات المالية والرقابية التي تصدر الأنظمة واللوائح وتستعين بمؤسسات المحاسبة لمراجعة بياناته والتدقيق في صحة أوضاعه في المؤسسات العامة والشركات المساهمة والخاصة.

إن إدارة شؤون المال العام بشفافية من الأهمية بمكان لمستقبل التنمية ولتعزيز الأمن الاجتماعي، لأنها إذا سارت وفق ضوابط وأسس متينة كان الإنسان مقتنعاً بما كتبه الله، ويسعى بالجد والاجتهاد والعمل الخلّاق الصحيح لكسبه وادخاره وإنفاقه واستثماره، وهذا يمثل المحرك الأساس للاقتصاد والتنمية. أما إذا كانت شؤونه يعتريها الاضطراب والخلل والفساد، ويكسبه بعضهم بطرق غير مشروعة، ومن دون جهد، فإن الخلل يصيب الاقتصاد بشكل عام ليس لأن بعضهم يجمع الثروات من دون وجه حق على حساب الآخرين فحسب، بل لأن ذلك أيضاً يضعف حوافز العمل الجاد حين تتفشّى ظاهرة الكسب غير المشروع والثراء من أشخاص أقل كفاءة وخبرة واجتهاداً ولا يتعرضون للمحاسبة، فتنتشر أمراض الرشوة والخداع والتحايل والتزلف والسرقة وغير ذلك من الأساليب.

الفساد المالي ليس مقتصراً على بلد دون آخر، فهو موجود في البلاد الغربية والشرقية والغنية والفقيرة، لكن بنسب متفاوتة وبمستوى مختلف في وسائل التحصيل غير المشروع. ومن أجل ذلك أُنشئ عدد من المؤسسات الدولية التي تحارب الفساد المالي بعد أن أصبح المجتمع الدولي يشعر بأن الفساد المالي أصبح منتشراً بشكل كبير بعد تداخل المصالح الدولية واتساع نطاق العولمة حتى أصبح الفساد يمثل عقبة كبرى أمام التنمية

البشرية، ويشلّ جهود مكافحة الفقر والبطالة وتوفير الخدمات الأساسية.

إن قضايا الفساد المالي متشعبة، وتحتاج الى بحث واستقصاء وطرح على المستوى الوطني، لأن هناك ضعفاً في الوعي في تعريف «الفساد المالي والإداري». وهذا الضعف في الوعي لا يوجد لدى أفراد المجتمع البعيدين من القرارات المالية في الوزارات والمصالح والمؤسسات العامة والخاصة فحسب، بل يوجد لدى عدد غير قليل من المسؤولين في تلك القطاعات، إذ هناك تصرفات يتجاوز فيها بعض المسؤولين الصلاحيات المالية، أو يتحايلون عليها بوسائل تبدو نظامية، ويحتجون بجمود اللوائح المالية في قطاع الدولة، وبعدم تطويرها منذ بدء بناء المؤسسات المالية والرقابية. كما إن هناك فساداً مالياً لا يتعارض مع الأنظمة واللوائح المالية، لكنه يعشش في كثير من المؤسسات الحكومية. أما في مؤسسات القطاع الأهلي، وبخاصة في الشركات العامة والمساهمة التي تمتلكها الدولة أو المواطنون، فإن هناك فساداً مركّباً لمرونة اللوائح المالية أو ضعفها أو عدم توافر الرقابة الصحيحة، وكذلك توقّع بعض المسؤولين أن متطلبات العمل باعتباره قطاعاً خاصاً يتطلب مثل هذه المرونة، ومثل هذه التجاوزات. إضافة إلى ذلك، هناك معالجة ضعيفة لمشكلة التعديات على الأملاك العامة، وبخاصة الأراضي في مختلف مناطق المملكة التي أصبحت أحاديث الناس عنها شائعة، وتثير التساؤلات حول قدرة مؤسسات الدولة على معالجتها.

إن محاربة الفساد المالي لم تطرح على الساحة الوطنية

بشكل جادّ باعتباره أحد عوائق التنمية في المملكة، وبخاصة في المؤسسات المتخصصة مثل مجلس الشورى والمجلس الاقتصادي الأعلى ومجالس المناطق ومجالس إدارات الغرف التجارية الصناعية. كما إن ثقافة محاربة الفساد لم تناقش بشكل واضح في وسائل الإعلام ووسائل التوجيه والتربية في المساجد والدروس العلمية والمحاضرات العامة، إذ هناك من يتحرّج من طرح القضية لأن العلاقات الاجتماعية والمجاملات الشخصية تحول كثيراً دون فتح مثل هذه القضية على الملأ. ويبتعد كثير من الموجِّهين عن إثارة مثل هذه القضية لأن هناك شكوكاً وشائعات ولغطاً كبيراً حول مستوى انتشار الفساد ومستوى عمق هذا الفساد في بعض القطاعات، وبخاصة القطاعات الخدمية التي تمس حياة المواطنين بشكل مباشر، حيث هناك من يبالغ في هذه القضية، وبعضهم يقلل من أهميتها، والحقيقة هي بين هذا وذاك.

الفصل العاشر

الثقافة السعودية...
تطوّرات الفكر بين مرحلتين

عبد العزيز الخضر(*)

مفهوم الفكر الذي ساد في العديد من الدراسات هو جزء من المفهوم الكبير للثقافة بمعناها الواسع، و«التي يمكن أن ينظر إليها على أنها السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية كلها التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات». كما هو تعريف اليونيسكو لها بعد مناقشات طويلة حول مفهوم الثقافة في عام ١٩٨٢م.

مصطلح الفكر يمكن أن يشير إلى مجمل الآليات التي تحدد طريقة التفكير والنظر إلى العالم في خطاب النخب الفكرية وإنتاجهم العلمي ونوعيته، ومن خلاله تتشكل شخصية هذا الفكر

(*) باحث من السعودية.

أو ذاك. هل لدينا فكر سعودي وأخر مصري وثالث مغربي محدد بجنسية وجغرافية أرض، وكيف يمكن التمييز بينها مع وحدة الفكر العربي بمصادره المعرفية ومرجعيته القيمية وحضارته المشتركة!؟ لا يختلف الفكر السعودي في أصوله ومكوّناته عن الفكر العربي والإسلامي الذي تشكل منذ العصر الإسلامي الأول، وهذا لا يعني نفي الخصوصية لفكر كل منطقة هنا أو هناك، نتيجة تجربة تاريخية اختلفت عن مناطق أخرى بمتغيراتها، ومدى احتكاكها الحضاري بثقافة الآخر، وغيرها من المُعطيات التي تجتمع فتشكل فكر أي مجتمع. ليس بالضرورة أن يكون هذا الاختلاف حاداً وشديد التمايز، وإنما يأتي في سياق الرؤى الوطنية ومحاولات إدراك الهوية المحلية وتحدياتها وطريقة تعاطيها مع مشكلات العصر وحضارته.

أولاً: دراسات سابقة

هناك حالة غموض تحيط بتاريخ المنطقة وتطوراتها لندرة المعلومات عنها، والتي تشمل الجزيرة العربية مع دول الخليج، يشير إلى ذلك خلدون النقيب بقوله: «هذه المنطقة الحضارية هي أكثر مناطق الأرض إلفة وقرباً لأعيننا، ولكنها أكثر مناطق الأرض غموضاً وشروداً وغنى دفيناً. تناقضات هذا النوع ليس بالضرورة ناتجة عن مبالغات وتعميمات غير موضوعية فقط انطوت مقدمة هذه الدراسة على عينات من هذا الكم الهائل من الكتابات عن المنطقة الذي لا يقدم إلا القليل من المعرفة، والكثير من سوء الفهم». حاول النقيب في دراسته هذه البحث عن منهج جديد مناسب للتعامل مع المنطقة، منهج يمكن أن يولد فهماً أفضل لها في الإطار التاريخي للأحداث بحيث يبدو

الحاضر في النهاية كأنه وليد طبيعي لبيئته الحضارية وليس مسخاً أفرزته الصناعة النفطية[1]. وصنّف الكتابات المتوافرة عن الخليج والجزيرة العربية عموماً إلى نوعين رئيسين من الكتابات:

النوع **الأول** الذي أنتجه المؤرخون التقليديون والرحالة المستكشفون والموظفون الاستعماريون وأخيراً الأنثروبولوجيون والإثنوغرافيون. وينصب الهم الأعظم لهذا الصنف من الكتابات على تعاقب الحكام وتطور حكمهم السلالي، وعلى رتابة تسلسل الوقائع والغزوات والتناحرات والتحالفات القبلية وما شابه. وأسهم الموظفون الاستعماريون بمجموعة مهمة من الكتابات، معظمها كُتبت من زاوية المصالح الاستعمارية، وارتكزت على محاولات لفهم التركيبة القبلية ـ الإثنية لسكان المنطقة، وكيفية عمل الانتماءات القبلية، ومدى تأثيرها في السكان، وفي حالة الرحالة، أضفوا قدراً مبالغاً فيه من التآمرية على أسلوب الحياة القبلية.

أما النوع **الثاني** من الكتابات فأنتجه، ولا يزال، الصحافيون والخبراء والاقتصاديون والمؤرخون الموثقون. ومن الأمثلة على كتابات الصحافيين العرب أمين الريحاني في **ملوك العرب**، وفؤاد حمزة، وفيصل العظمة وحافظ وهبة، وقدري قلعجه، وراسم رشدي. وفاق إنتاج الصحافيين الأجانب زملاءَهم العرب بكثير، وأغلب هذا الصنف من الكتابات انطباعي سطحي يفتقر إلى معرفة دقيقة في المنطقة. كتابات الخبراء الاقتصاديين

---

(١) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٣.

تهتم بزاوية واحدة ضيقة هي تأثير النفط في مجتمع الجزيرة العربية واقتصاداتها، حيث يتقلّص التاريخ إلى ثنائية ما قبل النفط، وما بعد النفط.

إن مجمل الكتابات المتوافرة عن المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية من النوع الأول، وهي على كثرتها لا تُجدي كثيراً في فهم مجتمع الخليج والجزيرة العربية، وفي بعض الحالات تزيدنا جهلاً. والمحصلة النهائية للنوع الثاني من الكتابات تتمثل بانبهار الكتّاب والصحافيين والخبراء الاقتصاديين بالثروة النفطية[٢].

مع هذا الإشكال المعروف عن دراسة هذه المنطقة، فإن بعض الأماكن وبالذات وسط الجزيرة العربية، وهي منطقة ذات أهمية خاصة لفهم التكوين الفكري والثقافي الجديد للمجتمع السعودي، تبدو أكثر صعوبة لأنها «من المناطق التي أصابها الإهمال والنسيان حقاً من القرن الثامن إلى القرن الثامن عشر للميلاد في قلب الجزيرة العربية. في هذه القرون العشرة، هناك ما يشبه الإجماع على أن التكوينات القبلية عادت إلى بعض سيرتها الأولى السابقة للإسلام من حيث أسلوب حياتها وممارساتها وسلوكها، وإن كانت بالطبع قد حافظت على (إسلامها). . .»[٣].

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ٢٢.

(٣) غسان سلامة، عبد الباقي الهرماسي وخلدون النقيب، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، منسّق الدراسة ومحرّر الكتاب سعد الدين إبراهيم، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٤٢.

أثر هذا الوضع في المعرفة في تفاصيل النشاط الثقافي والأدبي، وفي مقدمة كتابه **التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية**، يُشير عبد الله عبد الجبار، المبكر في رصد بعض ملامح النشاط الأدبي في هذه المنطقة: «نحن أمام أدب مجهول يشبه قارة مجهولة وعلينا قبل أن نستخرج شيئاً من ذخائرها وكنوزها أن ندل على معالمها العامة، وأن نضع على جادة الطريق الوعر شارات وصوى تهدي السالكين إليها ولم يكن لهذه الحال من سبب إلا العزلة التي تعرضت لها الجزيرة العربية لا في العصور المتأخرة بل منذ العصر العباسي»[٤].

انشغل المثقف السعودي أيضاً بمجالات أخرى بعيداً من كشف واقعه التاريخي والثقافي والاجتماعي خلال مراحل عدة من المتغيرات الكبرى، وما وجد من دراسات لم تصل إلى درجة المنهجية والعمق المقبول. ويمكن اعتبار القصة والرواية جزءاً من هذه المحاولات لتسجيل تفاصيل بعض هذه المتغيرات، وهي لا زالت محدودة. أما الأبحاث الأكاديمية فتبرز فيها العناية بالتقاليد الشكلية في الأبحاث والدراسات على حساب المضمون المعرفي لرصد المشهد المحلي في الثقافة والفكر، والمعلومات التي تقدم لكشف المتغيرات الفكرية والسياسية تبدو باهتة تتكئ على المعلومة الحكومية، لأن أغلبها جاء من جهود طلاب دراسات عليا لا يهتمون إلا بما يقبل في أروقة الجامعة المحاصرة بشروط رسمية. لهذا تبدو مثل هذه الدراسات مجهولة ومهملة في كثير من الأحيان، ولا تُغري أحداً للقيام بطباعتها.

---

(٤) عبد الله عبد الجبار، **التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية** (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٩)، ص هـ.

هناك دراسات أخرى تأخذ طابع الكتمان والسرية لحساسية مثل هذه المنطقة نتيجة مخزون الطاقة النفطي، «فمنذ أكثر من عقدين اهتمت مراكز البحوث ودوائر صنع القرار في الولايات المتحدة وبريطانيا بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية والفكرية في مناطق النفط العربية، وذلك خوفاً من أن تؤدي هذه التحولات إلى اهتزاز البنية التقليدية لهذه المجتمعات، وبمعزل عن وجود بدائل تستطيع أن تفرزها القوى الاجتماعية الجديدة المرتبطة بالتنمية والتحديث والتطوير، وهو ما أوضحته لجنة «بيرسي» التي شكلها مجلس الشيوخ الأمريكي، وطافت المنطقة في مطلع السبعينيات من القرن الماضي. وكانت هذه المحاذير واضحة أيضاً في مجموع أبحاث وقرارات فريق الدراسات الحقلية للجامعات الأمريكية الذي عقد في روما منتديات عديدة حول الخليج والجزيرة العربية. وأصدرت تلك المنتديات دراسات مهمة عديدة، شملت اتجاهات الشباب في الخليج وشبه الجزيرة العربية منها «موازين القوى المتغيرة في الخليج الفارسي» (١٩٧١)، و«خلاف أم تعاون منتجي النفط ومستهلكيه» (١٩٧٤)، و«العائلية والحداثة» (١٩٧٥). وهناك عدد من الدراسات المماثلة التي تبقى طي الكتمان حتى لا تتسرب محتوياتها»[٥] ويرى محمد أبو القاسم أن ثمة مقاييس جديدة يجب اعتمادها في تحليل وفهم عمليات التحديث في مجتمع متحول ضمن ثوابته التاريخية والاجتماعية مثل المجتمع السعودي، وخلافاً لمقاييس النموذج الغربي، ويتطلب هذا العمل جهداً مضنياً تتركز فيه خلاصات مهمة.

---

(٥) محمد أبو القاسم حاج حمد، **السعودية قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين** ([بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦])، ص ٨٣ ـ ٨٤.

يضاف إلى هذه الإشكاليات الواقعية السؤال عن مدى موضوعية ما قُدّم من حيث التحامل، أو المجاملة في وصف الواقع الذي يكون عادة ما بين (مع أو ضد)، ما يُضعف من قيمتها العلمية، وفي ذلك يشير بكري شيخ أمين إلى أن الذين كتبوا في تاريخ البلاد كانوا على طرفي نقيض؛ فريق محب ومغرق في حبه، وفريق آخر مبغض ومغرق في بغضه. وكلا الفريقين على حد سواء من حيث إظهار الحقيقة والمادة التاريخية الصادقة[٦].

من المهم الإشارة إلى دور بعض الأخطاء العفوية التي يقع بها بعض الباحثين، والتي تفسد قيمة ما يقدمونه من كتابات، وبخاصة عندما تكون حول الشأن الاجتماعي، والتي لن يدرك الكثير من تفاصيلها من هو بعيد من المجتمع. وهي مؤذية لمن يعيش المشهد المحلي ولديه خبرة في تصور الواقع السعودي، فتضخيم بعض العوامل في بعض التحليلات يشوّه قيمة هذه الدراسات الجادة، كما يحدث أحياناً في استحضار بعض المفاهيم بصورة مسرحية خيالية، وربطها بعامل البداوة أو القبلية وبعض الصفات عند العرب الأوائل مثل العار والشرف والكرم، من دون التنبه إلى المتغيرات الجديدة في الوعي.

إن الحديث عن الفكر السعودي ينبغي ألا يكون بمعزل عن فهم العديد من التطورات الاستثنائية والخاصة التي مر بها المجتمع في العديد من المجالات، فلسنا أمام حالة تطور

(٦) بكري شيخ أمين، **قراءات نقدية في كتب سعودية** (جدة: الدار السعودية، ١٩٩٦)، ص ١١٤.

تاريخي طبيعي، وإنما أمام طفرة اقتصادية غير مسبوقة مع الثروة النفطية التي شُبّه دورها في صنع هذا التحول المعجزة بمصباح علاء الدين!

يرى إيف شميل، أن الحالة الخليجية شكلت حقلاً ممتازاً للأبحاث حول طبيعة التغير المجتمعي تحت وقع تسارع وتيرة التاريخ، وأنها شكلت لغزاً مستعصياً على الحل بموجب نظريات التحديث والتبعية.. وما بين القاضي (الذي يتولّى المحكمة الإسلامية)، والكادي (من المتجر الأوروبي الكبير) تضيع مرجعية السلوك والتصرف بحيث لا تعود واحدة لدى الجميع[٧].

يبدأ الوعي بالفكر السعودي من رصد أهم مكوّنات الخطاب الثقافي والديني والاجتماعي، وتحديد المنعطفات التاريخية لمسيرة المجتمع والدولة، وتحليل شبكة العلاقات الاجتماعية في التعامل مع المتغيرات والتحديات، والاهتمام بتحديد التأثير الثقافي الخارجي، ودراسة الخطاب الديني والدعوي من خلال الدروس العلمية، وخطب الجمعة، والمحاضرات وأشرطة الكاسيت والمطبوعات والكتب الإسلامية، وإيجاد طرق ونماذج يمكن من خلالها إدراك مستوى حضور العديد من التيارات الفكرية في الداخل، واستحضار إشكالية التعبير العلني عن بعض الاتجاهات الفكرية، ودراسة ثقافة شرائح اجتماعية متنوعة مثل فئة التكنوقراط والتجار وغيرهم، وقراءة تأثير القبيلة والاختلافات بين المناطق في بعض عاداتها

---

(٧) إيف شميل، **بلدان الخليج العربية ومسألة التحديث من القاضي إلى الكادي**، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٧ ـ ٨.

وثقافتها عن القبائل الأخرى، والاهتمام بالفضاءات المهمشة التي يترفع عنها بعض النخب الفكرية مثل سلوكيات الترفيه والفن والرياضة والشعر الشعبي، وهو خطاب كبير له جمهوره ومحبوه، وهو رافد من روافد صناعة الفكر، ومكوّن من مكوّنات الثقافة.

تميز الحالة السعودية بوضوح نقط التغير الكبرى التي حددت مسارات الفكر منذ انطلاق الحركة الإصلاحية قبل ثلاثة قرون، وهو تاريخ طويل حتى مرحلة تأسيس الدولة المعاصرة قبل أكثر من سبعة عقود، وهي نقطة تحول كبرى في الفكر السعودي، وتشكل هويته الحديثة.

إن اختيار مراحل زمنية لتحديد التحولات الكبرى وتسليط الضوء عليها لمعرفة تأثيرها في الفكر هو منهج سائد في الدراسات التاريخية والاجتماعية والسياسية، لكن بعض المتغيرات تأخذ عند باحثين أحياناً درجة من المبالغات، فتكون مُشبعة بالخيالات التي توجّه الرأي إلى أشياء ربما لا تعبّر عن حقيقة الواقع، مثل استحضار عامل النفط بصورة مفرطة في رؤية وتحليل كل شيء، ما يؤذي الدقة ويخلط المفاهيم والأسس، ويُهمّش العوامل الأخرى، حتى وجدنا ردة فعل طريفة ضد هذه النظرة فسمى محمد الرميحي أحد كتبه بصيغة شعاراتية **الخليج ليس نفطاً**، وهو عنوان مثير، باعتباره محاولة من الباحث لإعادة الرؤية إلى حالة التوازن. ولا يعني هذا أن يزحزح النفط عن مكانته باعتباره أكبر مؤثر في مسيرة التغيرات الاجتماعية والثقافية في المنطقة.

في الحالة السعودية اتجهت العديد من الدراسات

والكتابات مؤخراً إلى تجاوز المراحل الأولى والبدء مع مرحلة الطفرة النفطية في مطلع السبعينيات من القرن العشرين. وهذا اختيار معقول في الشأن الاقتصادي والاجتماعي، حيث الطفرة النفطية أزالت كثيراً من المظاهر والعادات، وأعادت تركيب البنية الاجتماعية من جديد.

أما في الشأن الثقافي والفكري، سيبدو هذا الخيار غير دقيق، لأنه قد يُهمّش مراحل حيوية كانت أنشط في الشأن الفكري مثل مرحلة الخمسينيات والستينيات، وتشكّل النخب الثقافية، إذ أثّرت الطفرة النفطية سلباً في الاهتمامات الفكرية في بعض الجوانب، وأثرت أيضاً في عوامل خارجية جاءت مع النكسات السياسية في العالم العربي بعد عام ١٩٦٧م.

نقطة الصفر هي التي يفترضها الباحث بداية لتغير اجتماعي في المجتمع المعنى، أي التي تفصل بين مرحلة سابقة على التغيير ومرحلة التغير[٨]. إن افتراض نقطة صفر للمقارنة بين فترة سابقة على التغير وفترة التغير في مجتمع معين تقتضي اتباع طرق منهجية مختلفة في الحالتين. ففي دراسة المجتمع في حالة الاستقرار (أي في ما قبل التغير) يستخدم الباحث المدوّنات والوثائق التاريخية، ويعتمد على جوانب من الفولكلور مثل الأدب الشعبي من قصص وأساطير وأمثال جارية، كما يعتمد على ذاكرة المسنين. وفي هذه الحالة تتجه الدراسة نحو ثقافة المجتمع منهجاً وموضوعياً استناداً إلى أن

---

(٨) محمد بن إبراهيم السيف، **المدخل إلى دراسة المجتمع السعودي** (الرياض: دار الخريجي، ١٩٩٧)، ص ١٩.

الثقافة يمكن أن تعيش من خلال المصادر أجيالاً بعد الأجيال التي أنشأتها وصاغتها. أما في دراسة المجتمع في فترة التغير فيعتمد الباحث على الملاحظة والوقائع الإحصائية. ورأت لوري مير أن نقطة الصفر هي تحول تاريخي يتحدد بدخول عوامل مؤثرة في المجتمع المعني. قد يختلف تقدير الحوادث التاريخية من باحث إلى آخر بوصفها عوامل مسؤولة عن أنواع معينة في التغير، بالإضافة إلى صعوبة تحديد الوقت الذي استجاب فيه المجتمع لهذه العوامل رضاً أو قسراً[٩].

اتخذت بعض الدراسات نقطة الصفر للمجتمع السعودي مع بدايات خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية الشاملة في عام ١٩٧٠م، وهي نقطة تغير أيضاً في الشأن الفكري، لكنها ليست جذرية كما في الشأن الاقتصادي، إذ حافظ المجتمع على كثير من المفاهيم والأفكار والقيم التي تمثل له مرجعية.

إنها نقطة مناسبة جداً لتحديد درجة التغير في السلوك وأساليب المعيشة ومعرفة التحولات في بعض في العلاقات الاجتماعية التي تغيّرت مع ظهور الطبقة الوسطى. لكن في سياق البحث في الشأن الثقافي والفكري ودراسة التيارات الفكرية تبدو هذه النقطة منعطفاً بارزاً، لكنها ليست حاسمة بين الما ـ قبل والما ـ بعد في الفكر. والمشكل في هذا المجال أن لغة الأرقام غير فاعلة، لهذا يحتاج الباحث إلى حدس آخر يتعرف فيه إلى حركة المؤشر الفكري الذي تدرّج فيه المجتمع منذ احتكاكه بالقضايا المعاصرة. والمثير للانتباه هنا أن فترة ما قبل الطفرة

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢١.

كانت أجواؤها أكثر خصوبة سياسية ونشاطاً فكرياً، وبخاصة في الخمسينيات والستينيات لتأثرها بالموجات الفكرية الحادة التي تعرّض لها المحيط العربي وبالقلاقل السياسية. ومن الأفضل هنا رؤية المشهد السعودي بصورة عامة عبر مجموعة محطات بارزة منذ بدايات هذا العهد ونشوء هويته الوطنية المعاصرة.

ثانياً: تطورات المشهد الثقافي والاجتماعي

جاءت أغلبية الدراسات المبكرة في تغطية الحركة الأدبية والثقافية راصدة لتطورات الإنتاج الأدبي من الناحية الفنية، والأشكال التعبيرية، وتسجيل الآراء الاجتماعية من دون كشف للتوجهات السياسية أو الأيديولوجية. وتوافرت دراسات متنوعة لقراءة المؤثرات المباشرة وغير المباشرة في النهضة الأدبية والثقافية من خلال تتبع مظاهر التأثير مثل الصحافة والتعليم منذ العهد التركي والهاشمي في الحجاز، إضافة إلى رصد بعض الجوانب المصاحبة مثل ظهور المكتبات والصالونات الأدبية والثقافية.

جاءت هذه المؤلفات وفق أسس مدرسية أكاديمية لمتابعة تفاصيل يغلب عليها قراءة الأداء الفني في الشعر والقصة والمقالة، ولا تخلو من إشارات إلى الموضوعات الاجتماعية والسياسية. على أن العمق النقدي لا يبرز كما في الحديث عن المدارس الأدبية وفنونها، حيث الإسهاب وعدم الحرج من الرقابة، وإشكالية التصنيف الفكري والأيديولوجي المعروف في هذا الشأن.

كان للصحافة ووسائل إعلام أخرى دور بارز في الحراك

الثقافي وتنوير المجتمع، إذ إن هناك علاقة مباشرة بين الحركة الأدبية وعالم الصحافة التي أسهمت في دفع الأدب السعودي دفعة عنيفة إلى الأمام، وفي رفع مستواه الفكري والأسلوبي، وتقريبه من نظيره في البلدان العربية الأخرى شكلاً ومضموناً[١٠]. كان للصحافة وجود قبل العهد السعودي في منطقة الحجاز، حيث مرت بطورين: التركي (١٩٠٨م) إلى بدء ثورة الشريف حسين التي دعيت بـ «الثورة العربية الكبرى» في عام ١٩١٦م. وفي هذا العهد برزت خمس صحف: أولها جريدة **حجاز** التي عُنيت بالآداب والعلوم وحُررت بالعربية والتركية، **شمس الحقيقة** في مكة، **الإصلاح الحجازي** في جدة، والثالثة **الرقيب** في المدينة المنورة. ولم تكن لهذه الصحف قيمة أدبية أو علمية أو سياسية لأن القائمين عليها لم يكونوا مؤهلين فنياً للعمل الصحفي.

في الحقبة الهاشمية ظهرت ثلاث جرائد ومجلة واحدة. والجريدة الأساسية الرسمية هي **القبلة** (١٩١٥م). وكتب تحتها جريدة دينية سياسية اجتماعية، تصدر مرتين في الأسبوع، تولّى رئاسة تحريرها الشيخ فؤاد الخطيب وبعض كبار كتّاب الحجاز. اعتبرت **القبلة** مدرسة للأدب والبلاغة وفن الكتابة، حيث كانت المنبر الحر الذي أذاع الأدباء العرب منه في الحجاز، وفي العالم العربي والمهجر أروع إنتاجهم القومي ضد الأتراك والفرنسيين والصهاينة والإنكليز والمستعمرين من دون أن يخشوا رقيباً يمسح من قصائدهم شيئاً، أو يحد من حريتهم. ولهذا السبب تعتبر جريدة **القبلة** عاملاً مباشراً مع عوامل أخرى

---

(١٠) بكري شيخ أمين، **الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية** (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ص ١٠١.

في نهضة الفكر والأدب في شبه الجزيرة العربية[١١].

في العهد السعودي مرت الصحافة بتجربتين مشهورتين: عهد الصحافة الفردية، وعهد الصحافة المؤسسية، حيث استمرت الصحافة الفردية حوالى أربعين سنة منذ عام ١٩٢٤م إلى عام ١٩٦٣م[١٢]. وابتدأ عهد صحافة المؤسسات في عام ١٩٦٣م. وبعد ذلك تقلّص الاهتمام بالأدب، وطرأت تطورات جديدة على محتواها نتيجة متغيّرات العصر والحالة الاجتماعية، فبرز الاهتمام بالرياضة، وأنباء العلم والمكتشفات، وأدب المرأة وأزيائها، وأخبار الطب. وأكثرت من المواد المترجمة في القصص العالمية[١٣].

من التطورات الإعلامية التي كان لها دور كبير في تغيير الوعي داخل المجتمع ولادة الإذاعة السعودية في عام ١٩٤٩م. قامت في أول أمرها على النواحي الجدية أكثر من اعتمادها على التسلية والترفيه، حيث حفلت برامجها الأولى بتلاوة القرآن الكريم والأحاديث الدينية والبرامج الخاصة والنشرات الإخبارية والتمثيليات والأناشيد الدينية والوطنية مع قليل من الموسيقى، وأحياناً تُذاع بعض المقطوعات لمحمد عبد الوهاب من دون أن يكون هناك غناء. ويفسر هذا التضيق لأسباب عديدة، أهمها عدم ألفة كثير من المواطنين لهذا الحدث الطارئ الجديد، وعدم إدراكهم أثر الإذاعة ورسالتها، ولوجود فريق من الناس لم يقتنع بالفكر الحديث أو المخترعات الجديدة، إضافة

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

إلى رغبة القائمين على الأمر بتطوير البلاد شيئاً فشيئاً من دون أن يكون في هذا التطوير إثارة أو استفزازٌ للذين لا يعرفون فائدة هذه المستحدثات. وكانت حصة الأدب المذاعة كبيرة، حيث كان هناك ركن ثابت يسمى «عالم الأدب». وكان يقوم بعض الأدباء بإذاعة أحاديث اجتماعية مثل أحاديث السباعي «دعونا نمش»، أو أحاديث أدبية أو تاريخية أو ثقافية، مثل أحاديث محمد حسن عواد وأحمد محمد جمال وعبد السلام وهاشم حافظ، وعبد الله عبد الجبار وأحمد عبد الغفور عطار من مثقفي تلك المرحلة. ويبدو أن التطور الهادئ والبطيء قد فعل فعله في الجماهير، فصاروا يقبلون شيئاً فشيئاً على الاستماع إلى البرامج المختلفة، ثم قبلوا بعض المقطوعات الغنائية الرصينة التي ينشدها الرجال(١٤).

كان للإذاعات الخارجية أيضاً دور في تطور الوعي، ولإذاعة صوت العرب تأثير مشهور حتى عند البسطاء والعامة. «ويذكر أن بعض النسوة في البادية يبعن حليهن ليشترين جهازاً يستمعن منه إلى ذلك الصوت المدوي أحمد سعيد، بل إن بعض البدو ولسذاجته يشترط على البائع وجود هذا الصوت. وكثيراً ما يضطر البائع أن يضبط لهم المؤشر على صوت العرب فلا يسمعون غيره»(١٥).

أما التعليم فسار بتطوّرات ووتيرة متسارعة بمستويات عديدة في التعليم العام والجامعي. وكان هذا التطور يسير في اتجاهات

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(١٥) عبد الجبار، **التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية**، ص ١٧٦.

عديدة من إعداد للبنية التحتية، وتهيئة الكفاءات البشرية، وتطوير المناهج والوسائل. من الناحية الفكرية واجه بعض العقبات من عقليات لا ترى فائدة في المدارس العصرية. واعترض على تدريس الكثير من المواد الحديثة. وكان بعضهم يرى أن تعليم اللغات الأجنبية ذريعة للوقوف على عقائد الكافرين، أو هو وسيلة إلى إضعاف أخلاق الشباب[16].

في البدايات سجلت «مدرسة الفلاح» حضوراً مميزاً في بدايات التعليم وإعداد النخبة التي كان لها أثر قيادي حتى قبل بدايات العهد السعودي، و«دار التوحيد» أيضاً ١٩٤٣م[17].

هناك عدد من الدراسات التي رصدت التحولات في مسيرة التعليم، وليس من أهداف هذا البحث عرض هذه الأرقام والمراحل التاريخية، وإنما الإشارة إلى أهم ملامحها لوضع رؤية مبدئية للحالة الفكرية والثقافية واتجاهاتها.

من المؤثرات في الفكر والثقافة انتشار المكتبات وتبادل الكتب والصالونات الثقافية، ففي الرياض أنشئت أول مكتبة في الملز عام ١٩٥٨م، وفي البدايات كانت السلطة الدينية هي المشرفة الرئيسة على أمورها كلها. ونشير هنا إلى أن الإدارة المباشرة فيها غالباً ما تكون حصلت على علومها في مراحلها الدراسية كلها ضمن المملكة، ولم تخرج إلى البلاد الأخرى إلا لنزهة أو تعاقد أو استشفاء. ويغلب على محتوياتها الكتب

---

(١٦) حافظ وهبة، **جزيرة العرب في القرن العشرين** ([د. م.]: المؤلف، ١٩٣٥)، ص ١٣٠.

(١٧) شيخ أمين، **الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية**، ص ١٥٧.

الدينية وعلوم اللغة العربية، وما تسمح به تقاليد المملكة[18].

انتشرت المكتبات الخاصة، إذ لا يكاد بيت علم وأدب يخلو منها، وقضت العادة أن يعرض كثير من المسافرين إلى خارج الحدود ويجلب كتباً أو مجلات لا تصل إلى المملكة. وتتمتع تحقيقات المستشرقين ومطبوعات أوروبا الغربية بنصيب وافر من الاحترام والرغبة في الحصول عليها، وبخاصة عند المثقفين[19]. أما في جدة ومكة والمدينة والطائف فهناك العديد من المكتبات الشهيرة منذ عهود مبكرة. ويشير عبد الله عبد الجبار إلى أن بعض المتعلمين في قلب الجزيرة العربية لا يكتفون بهذا، بل يحدوهم النهم العلمي إلى الطواف ببعض البلدان العربية لشراء ما لم يستورده أصحاب تلك المكتبات من مؤلفات وكتب، أو مما لم يسمح الرقيب بدخوله منها. ويتحايلون على إدخالها بشتى الطرق، وما أكثر ما عانى الأدباء والمثقفون من جمود الرقيب وصرامته في هذا السبيل، بل إن بعضهم يضطر إلى الارتحال لمصر أو لبنان، حيث لا حجر على حرية الفكر لا لشيء إلا ليقرأ تلك الكتب المحظورة في بلاده[20].

احتفظت الأجواء الثقافية بنوع من التقدم الهادئ الذي يتماشى مع التطور في خطوات التعليم وإرسال البعثات العلمية، حيث أسست الدولة مدرسة «تحضير البعثات» في مكة، والغاية منها إعداد كوكبة من الشباب من الرعيل الأول الذين اضطلعوا

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٢٠) عبد الجبار، **التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية**، ص ١٩٧.

بمسؤولية التعليم للالتحاق بمختلف الكليات من جامعات مصر وبيروت وأوروبا وأمريكا[٢١]. وبدأت تتداول بين المثقفين الكتب الأدبية والفلسفية المترجمة من مصر، وبخاصة مدن الحجاز. «وكانت أصداء المعارك الأدبية التي احتدمت في الصحافة المصرية تتردد في أوساط المثقفين، فضلاً عما كان يحدثه الأدب المهجري من آثار ملموسة في إنتاج بعض الأدباء والكتاب»[٢٢]. عبد الله بن إدريس أشار إلى هذا التأثر، فقال: «أما في نجد فمثقفوها قد تأثروا أكثر ما تأثروا بالإنتاج الفكري العربي المطعم بإنتاج فكري أجنبي»[٢٣].

في هذا الوقت من حركة النهضة التجديدية الأدبية عند العرب تبدو الثقافة الغالبة على تشكيلات الأدب السعودي هي الثقافة العربية البحتة غير المتمكنة في مخزون الأذهان. وكان للعقاد أثره العقلاني في بعض أدباء المملكة من أمثال العطار والعواد ومحمد حسن فقي وحمزة شحاتة، وتأثيرات طه حسين أيضاً ومحمد مندور والمازني وشكري.. إضافة إلى أثر المجلات الثقافية في حركة الأدب السعودي، مثل مجلة **الرسالة** و**الهلال** و**الثقافة**... وغيرها. وأكد كثيرون أستاذية أدباء مصر للأدباء في المملكة من جيل الرواد والجيل الثاني[٢٤].

---

(٢١) محمد صالح الشطي، **في الأدب العربي السعودي: فنونه واتجاهاته ونماذج منه** ([د. م.]: دار الأندلس للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ١٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٣) عبد الله بن إدريس، **شعراء نجد المعاصرون**، ص ٣٢.

(٢٤) عقدان من الإبداع الأدبي السعودي: أبحاث الملتقى الأدبي الذي نظمه نادي القصيم الأدبي ببريدة، ٢٠ ـ ٢٢/ ١٢/ ١٤٢٢هـ [٢٠٠٢م]، ص ٦.

يبدو واضحاً التأثر بالثقافة العربية من خلال إنتاج الرعيل الأول وما بعده ومؤلفاتهم. وعاش كثيرون من المثقفين السعوديين في مصر فترات طويلة مثل: إبراهيم فودة وحمزة شحاتة وطاهر زمخشري وعبد الله عبد الجبار وعبد الله القصيمي ومحمد سرور الصبان.. وغيرهم. ودرس كثير منهم في الجامعات والمعاهد اللبنانية والمصرية، أمثال أحمد عبد الغفور عطار وحمد الجاسر، فكان التأثر أيضاً في بعض الجوانب الفكرية والتيارات السياسية التي اشتهرت في تلك المرحلة في الساحة العربية خلال الأربعينيات والخمسينيات مثل الناصرية والاشتراكية والشيوعية والقومية والبعث[٢٥].

يشير عبد الله عبد الجبار إلى أن من أهم العوامل هو تأثير الصحافة المصرية بصورة عامة، والأدبية منها بصفة خاصة. فـ **المصري** و**البلاغ** و**المقطم**... وغيرها من الصحف المحتجبة، ثم **الأهرام** و**الأخبار**، **وأخبار اليوم**، و**الجمهورية**، و**الشعب**، وروز **اليوسف**، و**المصور**، و**آخر ساعة** تحتل من نفوس القرّاء على قلّة عددهم هناك أخصب مكان. وهي تصل إلى أيديهم في اليوم التالي لصدورها بمصر بحكم سهولة المواصلات الجوية وسرعتها. ويتّصلون عن طريقها بمجريات الأحداث العربية والعالمية، ويكونون نظرتهم العامة متأثرين بها وبالإذاعات المختلفة. ويشتد إقبالهم عليها كلما كان هناك حدث مهم، أو ضجة كبرى تتصل ببلادهم، وفي إحدى هذه الضجات وصلت قيمة العدد الواحد من **الأهرام** في الجزيرة

---

(٢٥) زهير كتبي، **العقل السعودي: قراءة نقدية: حمزة شحاته وخطابه أنموذجاً** ([د. م.: د. ن.]، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

العربية إلى «ألف ريال سعودي/ مائة جنيه مصري»[٢٦].

أما أثر الصحافة الأدبية والثقافية على وجه العموم فجد عميق، حيث كان المتأدبون في قلب الجزيرة العربية يقرأون **السياسة الأسبوعية**، و**المقتطف** و**الهلال**، وبخاصة في عهودها الأولى، كما كانوا يلتهمون **الثقافة** و**الرسالة**، ويتابعون باهتمام بالغ المعارك الأدبية التي نشبت بين الرافعي والعقاد، أو بين طه حسين وخصومه، أو بين أحمد أمين وزكي مبارك، أو بين تلامذة مدرسة كل من أولئك الأدباء الكبار أو غيرهم، بل كانوا ينقسمون شيَعاً وأحزاباً، هذا يناصر طه حسين، وهذا يناصر العقاد، وهذا من مدرسة الرافعي وذاك من مدرسة الزيات. وينبغي ألا نغفل الأثر الكبير الذي تركته كل من مجلة **الأديب** و**الآداب** اللبنانيتين[٢٧].

تبدو فترة جيل الروّاد أكثر حيوية في منطقة الحجاز دون المناطق الأخرى، لأن الحجاز بما تهيأ له من ظروف الحج وعوامل الثورة العربية، وبحكم اتصاله النسبي بالثقافة والأدب في البلدان العربية الأخرى أصبح دون غيره من الأقاليم البيئة المواتية التي تنبت فيها بذور الأدب الجديد في قلب الجزيرة العربية[٢٨]، وبخاصة في البدايات قبل انتشار التعليم والتطور في بقية المناطق، وتقدم وسائل الإعلام والصحافة.

كان يمكن حصر المؤثرات قبل دخول المجتمع بما سُمي

(٢٦) عبد الجبار، **التيارات الأدبية الحديثة في قلب الجزيرة العربية**، ص ١٧٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

بمرحلة الطفرة في عقد السبعينيات، بحكم محدودية المتغيرات التي يسهل تحديد حجمها ونوعية تأثيرها، لكن النقلة الكبرى التي أثارت المراقبين هي أن السنوات السبع (١٩٧٥ ـ ١٩٨٢م) شهدت تضاعفاً مطرداً في الإيرادات، وتدفقت هذه الأموال إلى المنظومة الاجتماعية من خلال الكثير من الروافد، مثل رفع الرواتب وتضاعفها لأكثر من ثلاثة أضعاف في فترة وجيزة، ودعم الدولة للمواد الغذائية الأساسية، والتثمين العقاري، والمضاربة في أسهم الأراضي، وصناديق التسليف، وصندوق التنمية العقارية، وصندوق التنمية الصناعي، والبنك الزراعي... وغيرها، إذ خلال مدة قصيرة تحوّل قطاع عريض من المجتمع من مصاف الدخل المحدود والفقر إلى حالة الثراء والدخل المرتفع المفاجئ.

الإحصاءات التي تشير إلى هذه التحولات أكبر من أن تُحصى هنا، إذ الاحتكاك الحضاري مع ثقافة الآخر من خلال البعثات المتزايدة التي وصلت إلى أرقام كبيرة في دورات طويلة وقصيرة ودراسات عليا، وزيادة معدلات السفر والسياحة الخارجية، أصبح ظاهرة اجتماعية، وتوافد العمالة من كل الأديان والثقافات، التي تجاوزت بأرقامها ما يمكن تخيّله لمجتمع محافظ، ما نقل مساحة التأثير إلى شرائح واسعة من المجتمع بعد أن كان محصوراً بالنخب، وأدى إلى تغيرات في البنية الذهنية والاجتماعية رصدتها العديد من الدراسات الاجتماعية، فالتحول إلى مجتمع استهلاكي أكد مجموعة متغيرات في النسق القيمي والثقافي والسياسي.

ازداد التأثير الإعلامي مع بدايات الانفتاح في الصحافة السعودية والتلفزيون والإذاعة في مرحلة السبعينيات، ودخول

متزايد للمطبوعات المتنوعة من الخارج، وبخاصة التي تُعنى بقضايا المرأة. وكان تسويقها مغرياً بحكم القدرة الشرائية المرتفعة، كما أدّى السفر المتزايد والاهتمام بالسياحة إلى تحولات وانقلابات حادة في بعض السلوكيات، وبخاصة عند الشباب صغار السن. وفي بعض المراحل أصبحت تمثل أزمة اجتماعية وأخلاقية تتناولها الصحافة عبر التحقيقات والحوارات والمقالات. ووجدت تغيرات في حياة المرأة من ناحية التعليم والسفر، وأصبحت متابعة لأحدث ما تنتجه الموضة الغربية في المستلزمات كافة.

هناك تغيرات في نوعية المأكل، حيث بدأت تنتشر عادات غذائية جديدة، وظهور للمطاعم وارتيادها، عربية وأجنبية، وتغير في المسكن التقليدي، حيث اعتمد الطراز الأوروبي الحديث مع بعض التعديلات التي تناسب البيئة والعادات المحلية. مع أن التوقعات في بداية موجة هذه التطورات كانت ممزوجة بقدر كبير من المبالغات والتنبؤ بتحولات اجتماعية وفكرية جذرية، وتغير انقلابي في نسق القيم والمفاهيم، إلا أنه بعد عقدين من تلك التحولات بدأت تكشف الدراسات مدى خطأ هذه التخمينات ومبالغتها في أحيان كثيرة، إذ بعد ظهور ما سُمّي بالصحوة الإسلامية، ظهر عدد من الأبحاث التي تؤكد عدم وجود تغيرات جذرية في المضامين الثقافية ونسق القيم والعيب مع التغير الكبير الظاهر في المشهد الاجتماعي والاقتصادي.

الدهشة الأولى من حجم المتغيرات والتحولات عند المرقبين للحالة السعودية تحولت بعد ربع قرن إلى دهشة معاكسة، وتساؤل عن سر هذه التناقضات، وقدرة المجتمع على التكيف مع تغيرات وانقلابات في نمط حياته واهتماماته،

ومحافظته على الكثير من مفاهيم الماضي وعاداته التي سبقت هذه المرحلة.

يقول شالبي (K. Chaleby): إن «الثقافة السعودية هي منظمة وبشكل كبير وتخضع لتأثير أخلاقيات ثابتة وعادات وتقاليد يحترمها الناس. وإن مجرد انحراف بسيط عن تلك القوانين هو غير مقبول. والأفراد الخارجون عنها يصبحون وبشكل سريع منبوذين»[٢٩]. لقد حافظ المجتمع السعودي أيضاً على نسق الضبط الاجتماعي، «فلم يوجد تغير واضح في مستوى الضبط الاجتماعي يميز بين الفترة المستقرة والفترة المتغيرة، كما حدث في النسق الاقتصادي أو النسق القرابي، حيث تبيّن أن ملامح وخصائص نسق الضبط الاجتماعي خلال الفترتين متقاربة إلى حد كبير، إذ استمرت للرأي العام سيادته وقوته في السيطرة على سلوك واتجاهات السكان في المجتمعات المحلية، فهو ما يزال يستخدم السخرية والاستهزاء بالمخالفين، ويلجأ تارة إلى الإشاعة، وأحياناً إلى التشهير»[٣٠].

هناك من يرى أن المجتمع شهد الثورات كلها باستثناء الثورة الاجتماعية التي تغير في مضمون الأفكار والعادات الاجتماعية[٣١]. والواقع أن هناك تغيرات اجتماعية ظاهرية، لكن

---

(٢٩) سلطان بن موسى العويضة، **إدراكات العقل العربي: الإرشاد والعلاج النفسي ـ أنموذج سعودي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٦٦.

(٣٠) السيف، **المدخل إلى دراسة المجتمع السعودي**، ص ١٥٧.

(٣١) مي يماني، **هويات متغيرة: تحدي الجيل الجديد في السعودية**، ترجمة إبراهيم درويش (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠١)، ص ٨٦.

الجانب المتعلق بالفكر والثقافة هو الذي لم يشهد ثورة حقيقية. وهذا لا ينفي حدوث بعض التغيرات الحقيقية في بعض الأنساق التربوية والثقافية والسياسية، فالرأي العام وفكر المجتمع ليسا كما هما في الستينيات والخمسينيات.

مع مطلع التسعينيات الميلادية، وبعد أحداث سياسية كبيرة رافقت الغزو العراقي للكويت، بدأ هذا العقد بموجة القنوات الفضائية التي فتحت نافذة مباشرة ليطّلع المجتمع على خطاب وثقافة الجيران والعالم الآخر، وانتهى بمرحلة الإنترنت ومختلف أنواع الاتصال، هذا المتغير بالنسبة إلى المجتمع هو سقوط لجدران كثيرة تم فيها عزل المجتمع عن الآخر، وتواصلت شرائح مختلفة مع العالم بعيداً من أعين الرقيب الاجتماعي والديني والسياسي الذي ظل طوال عقود يفرض قيوده عليه. ولا تزال تطورات هذه المرحلة ونتائجها تتشكل حتى الآن، بخاصة للفكر الديني الذي تعرّض أول مرة للتفكك، وتعدد الآراء الفقهية في الشأن الاجتماعي والسلوكيات الفردية، بعد أن كان مغلقاً على آراء وفتاوى محددة.

في إطار النخب المثقفة استمرت الأنشطة الثقافية والإعلامية والأدبية من خلال روافد عديدة أشهرها الأندية الأدبية ونشاطاتها المتعددة في تشجيع الإبداع والمحاضرات والندوات والنشر في مختلف المناطق. وتعتبر المجالس الأدبية والصالونات والمنتديات الثقافية الأهلية من أبرز الأعمال التي فعّلت الحركة الثقافية والأدبية في أنحاء المملكة كلها. وتأتي أهمية هذه الصالونات الشهيرة من أنها ملتقى تجمع النخب، وتزداد فيها مساحة الحرية مما لا تتيحه الصحف والمجلات

والمحاضرات الرسمية وغيرها. ومن هذه الصالونات صالون الأديب عبد العزيز الرافعي، وصالون رابطة الأدب الإسلامي العالمية في المنطقة الغربية، وصالون باشرا حيل، وإثنينية عبد المقصود خوجة، وإثنينية عثمان الصالح، وخميسية حمد الجاسر، وفي الأحساء أحدية أحمد المبارك.. وغيرها[٣٢].

لكن في زحمة المعارك الأدبية والحوارات الثقافية والاختلافات التي بدأت منذ مطلع السبعينيات بالنشاط في الصحف والمجلات، وبروز قائمة من المثقفين في قائمة الجيل الثاني، مثل غازي القصيبي وعبد الله مناع وعبد الله الغذامي ومنصور الحازمي وحمد المرزوقي وخيرية السقاف... إلخ، في هذه المرحلة كانت تتشكل في المجتمع أكبر قوة فكرية دينية عرفت باسم الصحوة، وأحدثت انقلاباً جوهرياً في تفكير مختلف طبقات المجتمع، وعكست التوقعات كلها لمستقبل المجتمع السعودي.

تعرّضت الحركة الثقافية في السعودية في مراحلها كلها إلى نكسات متعددة، اختلفت فيها الأسباب والظروف، لكن النتائج كانت متشابهة في تأثيرها في نمو الحركة الثقافية وانتشار الوعي. ولم يُتح لأي مرحلة أخذ دورتها الكاملة في تشكيل نخبة ثقافية كبيرة ومؤثرة تملك القدرة على توجيه رأي عام وصناعة رؤية اجتماعية حضارية للواقع والمستقبل. ومن أطلق عليهم جيل الروّاد في المشهد الثقافي المحلي كانت الظروف المحيطة بهم

---

(٣٢) عقدان من الإبداع الأدبي السعودي: أبحاث الملتقى الأدبي الذي نظمه نادي القصيم الأدبي ببريدة، ص ٢٦ ـ ٢٨.

أكبر من إمكاناتهم. حيث البعد الجغرافي وضعف وسائل الاتصال والإعلام وعدم توافر أندية ومؤسسات أدبية وثقافية في محيط اجتماعي متأخر كثيراً في وعيه بمتغيرات العالم في ذلك الوقت، كلها عوامل أثرت في مستوى العمق في طرحهم وإدراكهم، واحتفظ إنتاجهم بقيمته الموقتة والنسبية في ذلك الزمن. حاول بعض النقاد تضخيم قيمة إنتاجهم الفكري والاحتفاء به بصورة مبالغ فيها أحياناً من أجل خلق رموز ثقافية بغض النظر عن المعايير العلمية التي تفرق بين مسألة الاحترام وتقدير الجهود لرجال الماضي والحكم على عمق الأفكار المقدمة، وأن نقدهم لا يعني الإساءة لمكانتهم وريادتهم التاريخية في محاولات غرس الوعي الثقافي في مجتمع مبتدئ.

إن مقارنة إنتاجهم مع إنتاج رموز فكرية عربية أخرى في الفترة التي عاصروها في كتاباتهم ومؤلفاتهم توضح هذا الخلل لديهم في استيعاب ثقافة العصر وفلسفاته. وبقيت محاولات التجديد في الأشكال الفنية هي الأكثر وضوحاً. كان الرهان الحقيقي على الجيل الثاني الأكثر تعليماً واحتكاكاً بثقافة الآخر الذي بدأ يسجل حضوره منذ بدايات سبعينيات القرن العشرين إلى منتصف ثمانينياته. وتشير العودة إلى أرشيف تلك الفترة في صحافتنا إلى تلك الروح المتفائلة بعصر وفكر قادمين برموزهما التي بدأت تضع بصماتها في الوسط الثقافي من خلال الصحافة التي تحسّنت أوضاعها كثيراً مع تزايد الثروة، وهي الفترة التي تعرّض فيها المجتمع السعودي إلى شبه انقلاب في أوضاعه الاجتماعية والاقتصادية واتصاله بالعالم الخارجي. وتُعبّر الأرقام عن تغيرات ثورية في حياة الفرد السعودي في مستوى الدخل والتعليم وأنماط حياته اليومية وسلوكياته التربوية.

تشكل النخب المثقفة في هذه المرحلة لم يقوَ إلى الحد الذي يجعل منها كتلة مؤثرة اجتماعياً في بلورة وعي حضاري، فما بين بداية السبعينيات ونهاية الثمانينيات الميلادية؛ أي خلال هذين العقدين، تداخلت أسباب كثيرة أجهضت النمو الطبيعي لتكوين هذه النخب المؤثرة، يأتي في مقدمها الإغراق في ثقافة الرمز الأدبية، مثل الشعر والقصة القصيرة، كما عند تيار الحداثة. وحتى فن المقالة الصحفية سادت فيه لغة الخواطر والزخرفة اللفظية. وهذا المجال يسهل فيه وجود الدخلاء، كما هو في الشعر الشعبي، وظهرت أسماء يصعب حصرها من الجنسين توهّمت أن كثرة النقاط والفراغات وعلامات التعجب والاستفهام سيجعلها في مقدمة أهل الفكر والثقافة. وكان هذا على حساب غياب كبير للمعالجات الفكرية العميقة لتحولات المجتمع وتفسيرها لمن يبحث عن رؤى كلية للعالم.

إن قراءة متأنية لإنتاج تلك الفترة توضح أنه لا يوجد فعلاً ما يستحق القراءة وإعادة إحيائه من جديد، حيث لم يؤسَّس وعيٌ بفلسفات العصر وتكوين الرؤى الكلية والنقدية في الأدب والثقافة والسياسة والاجتماع. ولهذا غاب وهجها سريعاً، وانسحب البعض من الساحة مبكراً. وكان للثروة التي رفعت مستوى الدخل في المجتمع دور سلبي، حيث انشغل كثيرون بها وبالمناصب ـ ومنهم المثقف ـ بعيداً من القراءات العميقة في التراث وثقافة العصر، وساد الكسل عن المتابعات الجادة للجديد في المكتبات العربية والعالمية.

في تلك الفترة لم يولد ما يمكن تسميته بالمفكر، أو حتى محاولات فكرية جدية. وجد الشاعر والناقد والأديب وعالم الشريعة قبل أن تأتي طفرة الوعاظ والخطباء لاحقاً مع موجة تيار

الصحوة الأقوى تأثيراً في خلخلة مكانة المثقف العصري وتحطيم تشكل هذه النخبة في المجتمع.

الخطاب الثقافي والإعلامي والأدبي لم يسجل تمرداً في تاريخه، حيث ظل محافظاً ومحكوماً بشروط الرقيب، ومراعياً الظروف الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية بالجملة. ولجأ الخطاب السعودي إلى الرمزية المفرطة، وأشار إليها مبكراً عبد الله عبد الجبار في كتابه **التيارات الأدبية** (١٩٥٩)، خصص لذلك باباً في كتابه تحت مسمى «الرمزية الخاصة في أدب الجزيرة»، وشبّه هذه الرمزية بالأشعار الصوفية. وقدم مبررات لهذه الرمزية مع بعض الأمثلة. وكان طرحه حاداً وساخراً في تعليقه على هذه الظاهرة. وأشار إلى هذه الظاهرة محمد الرميحي وعمّمها على منطقة الخليج، فقال: «إن ما يميز مرحلة الستينات والسبعينات انتشار ثقافة الرمز الأدبية كالقصة القصيرة والشعر والغنّية، وإلى حد ما الرواية والمسرحية، حيث إن المفكر بمعناه الحديث لم تتوفر له فرصة النمو، ولم تكن له أرض خصبة. ومن الصعب بالطبع وضع حد فاصل ودقيق في الثقافة الشاملة بين الفكر كنشاط عقلي متميز وبين الاهتمامات الأدبية، إلا أننا نستطيع أن نصف جمهرة من الشعراء وكتّاب القصة والنقاد الأدبيين، وحتى كتاب المسرح بأنهم متعاملون بالرموز في الوقت الذي لا نكاد نحصل فيه إلا على بضعة أسماء إن وجدت نطلق عليها لقب «مفكر». لقد شح وجود المفكرين لأسباب موضوعية، فكلما ازدادت الثروة وأثرت عوامل التحديث في المجتمع زادت حدة الصراع، ويمكن للأدباء في هذا الجو أن يعبروا بالرمز عن مشكلات مجتمعهم، إلا أن المفكر الذي يحتاج أن يقول رأيه مباشرة في شؤون المجتمع

تضيق أمامه فرص التحرك، ويتقلص هذا الإطار الثقافي نتيجة لذلك. وحتى الآن لم تظهر لنا في أقطار الخليج مذاهب فكرية واضحة يقودها مفكرون مبدعون، ولا حتى مفكرون ذوو «توكيلات فكرية» إن صح التعبير. ولقد تلازم ذلك مع تضييق شديد للرقابة البيروقراطية على الثقافة بأشكالها المختلفة خاصة الفكرية...»(٣٣).

يمكن الإشارة هنا إلى أهم الموضوعات التي كانت تشغل المثقفين في تلك الفترة في الجوانب الاجتماعية والسياسية، فقبل مرحلة الطفرة النفطية كان الطرح السائد هو الموضوعات التقليدية في المديح والغزل والرثاء... إلخ، لكن بدأت أطروحات تُظهر تفاعلت مع المتغيرات، وتطرّقت لهذه المستجدات الاجتماعية، بخاصة مع بروز فن المقالة وتطور الإعلام الصحفي، وشكّلت بدايات ظهور المثقف بوجهه الجديد. ومن تلك الموضوعات التي طُرحت نوعان: قضايا كبرى، وتشمل البحث في «المرأة» و«الفقر والغنى» و«العمل والعمال» و«الأخلاق» و«محاربة التخلف». وقضايا صغرى منها «تمجيد الفروسية» و«الإشادة بالمشاريع العمرانية»، مثل مد خط أسفلت بين مدينتين، وإنشاء معمل، وتأسيس مركز زراعي في قرية... وما أشبه ذلك»(٣٤).

حول قضايا المرأة كانت هناك مجموعة من المفاهيم والعادات التي تحتقر شأن المرأة، وربما لا يدركها أبناء هذا

---

(٣٣) محمد الرميحي، **الخليج ليس نفطاً: دراسة في إشكالية التنمية والوحدة** (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣٤) شيخ أمين، **الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية**، ص ٢٨٠.

الجيل لأن الكثير منها تلاشى. وكان لجهود المثقفين في هذا الشأن أثر كبير في إعادة احترام المرأة من ناحية مبدئية، في مجتمع أمي وتغلب عليه طبائع البادية. وبشأن الحجاب يشير بكري شيخ أمين: «بأنه لم يدع أديب إلى وضع العباءة فوق الثياب، ولم يطالب أحد بتعديل هذه الملابس، وضرورة التخفيف منها، ومن وطأتها، كان هذا الموضوع متفقاً عليه، مقبولاً ومألوفاً، لا يحتاج إلى دفاع يؤيد الواقع أو ينكره، وإنما جرى الكلام على نقد ملابس النسوة الوافدات على السعودية مع أزواجهن للعمل في حقل من حقولها»[٣٥]. وتناولوا موضوع سفورهن. أما موضوعات الغنى والفقر، فكانت موضوعات مهمة تتداخل فيها الرؤى الدينية، والمستجدات أيضاً التي جاءت بها مناهج اقتصادية جديدة على العالم الإسلامي، لهذا طرحت هذه الموضوعات للتخويف من الشيوعية والاشتراكية. أما في المجال السياسي فكانت هناك أطروحات في هذا الشأن مُبكرة، بخاصة عند مثقفي الحجاز الذين عاصروا غير عهد، وتفاعلوا مع القضايا العربية والإسلامية والدولية. وبرز الاتجاه الوطني الذي يدافع عن الكيان، وبخاصة عند عدد من المحطات والقضايا (واحة البريمي/ انقلاب اليمن). وبرز الاتجاه العروبي بخاصة الذي اتفق حوله الرأي العربي والسياسي الرسمي، كما في العدوان الثلاثي ١٩٥٦م، وقضية فلسطين والجزائر.. ومباركة الوحدة العربية ١٩٥٨م... وغيرها.

في المراحل التالية، ومع تقدم التنمية، استمرت مثل هذه الموضوعات والهموم مع تغير أشكال التعبير عنها، وتناولها وفق

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

الظروف ومساحة الحرية، مثل قضية المرأة، والانفتاح العلمي، والصراعات الدولية. وظهرت معارك أدبية ساخنة تأتي في مقدمتها قضية الحداثة في الثمانينيات.

لقد استمر الخطاب الثقافي والإعلامي في متابعة المستجدات والتطرق إليها، ومناقشة عدد من الجوانب عبر المقالات، ففي السبعينيات والثمانينيات تزايدت مشكلات الطفرة وإفرازاتها السلبية مع توافد العمالة الأجنبية الكبير من مختلف الثقافات والأديان. وطرحت بكثرة قضية العاملات المنزلية وتأثيرها في الجيل القادم من الأبناء، وجاءت مشكلة المخدّرات والسياحة والسفر للخارج من المراهقين. وفي التسعينيات تصاعدت قضية السعوَدة وتوطين الوظائف والإفرازات السلبية للبطالة ونقد الفضائيات والتحذير من سلبيات هذا الانفتاح ونقد التطرف الديني ومناهج التعليم ونقد سوء الخدمات بقوة في الوزارات والجهات الحكومية مع الانفتاح الإعلامي وزيادة الحرية الصحفية وغيرها من الموضوعات التي تمثل اهتمام شرائح واسعة من المجتمع. وتفاعل معها المثقف وأهل الصحافة والإعلام، وظهرت خلال هذه الفترة أعمال أدبية متعددة، بخاصة في القصة القصيرة، وفي مرحلة متأخرة ظهرت الأعمال الروائية، وما فيها من تصوير لبعض التحولات الاجتماعية والثقافية لمجتمع يتغير باستمرار من دون أن تغطي هذا التغير جهود علمية وبحثية تفسر ماذا حدث.

كان الخطاب الديني أيضاً يتفاعل مع بعض هذه القضايا الاجتماعية بطريقته الخاصة، ويغلب عليه الطابع الوعظي في ما يتعلق بالانحراف السلوكي. ويترفّع عادة أصحاب الخطاب الديني والمحسوبون على هذا التيار في الحديث عن الخدمات، ولم

يتنبه بعضهم لأهميتها إلا في فترات متأخرة جداً، منهم بعض الشخصيات المحسوبة على تيار الصحوة بعد حدوث صدامات سياسية، كما هي متطلبات أي حراك سياسي لجلب تعاطف رجل الشارع. وبالجملة إن أوليات الخطاب الديني دعوية، وتختلف عن الخطاب الثقافي. فخطاب المؤسسة الدينية الرسمية يقدم النصيحة والموعظة والفتوى والإنكار لأي منكر يراه في السلوك ومخالفة الشريعة في المجتمع وفق آليات تعارف عليها المجتمع والدولة. ويشترك الخطاب الديني الجديد من تيار الصحوة مع المؤسسة الرسمية الدينية في ذلك، لكنه أضاف في خطابه تنظيراً سياسياً واجتماعياً وثقافياً حول قضايا محلية وعالمية، والاهتمام بقضايا المسلمين، والانشغال بمخاطبة الشباب الملتزم المنخرط في جهود حركية ودعوية عن معالجة همومهم وقضياهم وأنشطتهم التربوية.

يميل الخطاب الثقافي والإعلامي إلى الجوانب العملية والتفسير والتحليل وفق معطيات واقعية، أما الخطاب الديني فينطلق من مقدمات نقلية عادة، ويسقط كثيراً من الظواهر على نص قراني أو سُنّة أو من مقولات السلف.

في الشأن السياسي هناك اهتمام متزايد أكده العديد من المؤشرات مع حضور تقنية الاتصال عبر الفضائيات والإنترنت، وقبلها السحب الشديد لكتب فكرية وسياسية من دور نشر عربية وعالمية بارزة، ومنذ أوائل التسعينيات الماضية يعاني أبناء هذه المرحلة فجوة واضحة تبدو من عدم وجود اتصال أو تراكم تاريخي في الوعي السياسي بين الأجيال محلياً، حيث ضحالة الثقافة السياسية للجيل الذي قبله، وانشغال الكبار الذين كان لديهم بعض الهم السياسي قبل الطفرة بمناصبهم القيادية، وهجر

الحديث عن هذه القضايا باعتبارها شيئاً من طيش الشباب، ومرحلة انتهت لا يفضل فتح ملفاتها نتيجة مكانتهم الرسمية والاجتماعية. يضاف إلى ذلك وجود درجة من الانغلاق الإعلامي، وخلوّ الساحة المحلية من الصحف السياسية الشعبية، كما في كثير من العواصم العربية، والأسلوب التقليدي الذي كانت عليه صحفنا في فترة الثمانينيات لم يتح لأبناء هذه المرحلة التحصن ضد الإثارة السياسية وإشباع فضوله السياسي في مرحلة المراهقة بمثل هذه القراءات الإعلامية في بيئة يحظر فيها أي نشاط سياسي.

ثالثاً: تطوّرات الفكر الديني

قبل ما سُمي بالصحوة الإسلامية في السعودية، وإتاحة الفرصة للأنشطة الدينية المتعددة في الدعوة والإرشاد الرسمية أو شبه الرسمية، يبدو الفكر الديني بوجهيه الرسمي والشعبي متجانساً بوجه عام وفق مرجعية واضحة، من دون تجاهل وجود أطياف ومذاهب أخرى، حيث لا يوجد ما ينافس في التأثير الشعبي، حيث لا مرجعيات معتبرة للجميع إلا المؤسسة الدينية بأجهزتها المختلفة، ولا يوجد مصادر للتوجيه إلا داخل إطار التعليم الرسمي في المدارس والجامعات الذي يراعي توجهات هذه المرجعية في الشأن الديني.

تاريخياً في وسط هذا المجتمع وجدت أكبر حركة إصلاحية دينية منذ ثلاثة قرون، لها جذور عميقة في هذه المنطقة، وارتبطت بالكيان السياسي منذ نشوئها، وتاريخ مثل هذه الحركة الإصلاحية أشهر من أن يتم التذكير به، فهي حركة حاولت العودة بالإسلام إلى منابعه الأولى في عهد السلف الصالح،

وعلى ركيزة التوحيد أساس الإسلام، وتأكيد رفض البدع والخرافات، وفتح باب الاجتهاد شرط عدم مخالفته نصوص القرآن والسُّنة وآثار السلف[٣٦]. في الدولة المعاصرة احتلت المؤسسة الدينية مكانة متميزة، واعتبر المنهج الإسلامي السلفي المرجع الأساس لهذا المجتمع. وفي شيء من الإيجاز يمكن وضع تقسيم مبدئي لتصوّر تطوّرات هذا الفكر وطبيعة حضوره وقيمته الاجتماعية والسياسية إلى قسمين:

١ ـ المرحلة الأولى

منذ توحيد البلاد إلى عقد السبعينيات من القرن الماضي تبدو هذه المرحلة مستقرة للفكر الديني، حيث لا يوجد تغيرات وهزّات فكرية تزاحم هذه المرجعية. وما وجد من انتشار لبعض الأفكار القومية والليبرالية والبعثية والماركسية وغيرها. . . لم يزحزح مكانة هذا الفكر لقوة حضوره الاجتماعي والدعم الرسمي له. أما تلك الحركات فلم تتغلغل اجتماعياً، ولم تكتسب مشروعية سياسية، حيث يغلب عليها المعارضة نفسها. أما الصدام الفكري الديني في موقعة الأرطاوية في عام ١٩٢٧م، فلم يكن لهذا الفكر معقولية أو تنظير جماهيري، وتبدو عليه السذاجة الفقهية. واستطاعت المؤسسة الدينية الرسمية تجاوزه من خلال وقوفها مع السياسي، لهذا لا توجد أحداث غيرت مضمون هذا الفكر وآلياته المعرفية، حيث تم امتصاص الصراعات العابرة كلها في هذه المرحلة.

---

(٣٦) مفيد الزيدي، **التيارات الفكرية في الخليج العربي، ١٩٣٨ ـ ١٩٧١**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢٦٦.

تكمن أهمية العلماء الشرعيين في السعودية من خلال ممارستهم مهام تطبيق الشريعة الإسلامية قانوناً للحياة العامة. ويصبح القرار في بعض الأحيان حاسماً في القضايا الاجتماعية والشؤون الداخلية، كما أنهم يعملون على تعبئة الرأي العام المحلي وكسب التأييد الشرعي لمصالح الدولة في القضايا الخارجية.. وتناط بالعلماء مسؤوليات ووظائف عديدة في المجالين الديني والقانوني، مثل إدارة النظام القضائي وتطبيق الشريعة الإسلامية في الأحكام العامة وتشكيل جماعة الإرشاد الديني والاهتمام بالتربية الإسلامية وتفسير الأحكام القضائية تفسيراً إسلامياً في ضوء أحكام القرآن والسُّنة ورعاية الوعظ والإرشاد والإشراف على مؤسسات تعليم البنات (قبل عام ٢٠٠٢م الذي تم فيه دمج الرئاسة بوزارة التربية والتعليم)، والإشراف على المساجد والاهتمام بالوعظ الديني للمسلمين في الدول الأخرى ومواصلة البحث والتأليف في القضايا الإسلامية وتهيئة كُتّاب العدل والمحاكم القضائية[٣٧].

عززت هذه المعطيات مكانة العلماء في المجتمع باعتبارهم جزءاً من السلطة. وللمؤسسة الدينية دور توفيقي لمواجهة المتغيرات الحضارية باعتبارها حارسة للقيم التي تحتاج موقفاً دينياً. هذه المؤسسة بخطابها وآلياتها الإدارية ومناهج تعليمها شكلت مدرسة فكرية في التفاعل مع الأحداث والإشكاليات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبنية هذا الفكر الذي تشكّل يمكن رصده من خلال الفتاوى والعديد من المواقف ونوعية المراجع العلمية المعتمدة التي تقدم تصوّراً لفكر هذه المدرسة

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

الحنبلية مع الاعتناء بكتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية وابن القيّم.

في أثناء هذه المرحلة منذ بداية تأسيس الدولة تشكّلت الآلية العملية لهذه المدرسة لمواجهة المتغيرات الحضارية، التي غلب عليها الممارسة في تقدير مساحة الامتناع والتجاوب مع الجديد أكثر من الخطاب العلمي والتنظير لها، حيث تواجه المستجدات المعاصرة عن طريق الحوار مع المسؤولين والمشافهة، ومن خلالها يتم الوصول إلى حلول توفيقية لكل قضية.

في هذه الفترة ومنذ وقت مبكر وجدت رموز دينية أخرى لمدارس حركية إسلامية اشتهرت في العالم الإسلامي، مثل جماعة التبليغ وحركة الإخوان المسلمين. جماعة التبليغ من أقدم الجماعات الإسلامية في الهند انتشرت في عام ١٨٨٤م جنوب الهند. دعا مؤسسها إلى التعليم الديني وحفظ القرآن والتطوع في العمل الإسلامي بين الفقراء والطبقات المحرومة، والابتعاد عن السياسة والحكم والشعارات الحزبية، وإشغال أوقات الناس بالعمل الصالح[٣٨]. مؤسسها الشيخ محمد إلياس بن محمد الكاندهلوي الذي رغب في أن تتاح لحركته فرصة الدعوة في شبه الجزيرة العربية ومهبط الوحي في عام ١٩٣٨م، ثم توفي الشيخ الكاندهلوي بعد سنوات، فأعاد أتباعه عرض دعوتهم على مفتي الديار السعودية في عام ١٩٥٣م من أجل استمرار نشر الدعوة، فكتب إلى علماء الأحساء والمنطقة الشرقية للتعريف بالجماعة، وطلب تقديم المساعدة إلى مساعيهم الخيرة،

(٣٨) سعد الحصين، «رأي آخر في جماعة التبليغ،» ورقة قدمت إلى: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين، ١٩٨٥م.

فانتشرت الدعوة تدريجياً في الخمسينيات والستينيات في جدة والرياض والقطيف، وأصبحت لها مراكز دينية. وانتمى إلى صفوفها عدد كبير من الشباب، لكنها لقيت معارضة علماء الشرع وطلابه بعد سنوات عديدة بتهمة إهمالها جانب التوحيد، وتناقضها مع الوهابية. وصدر قرار رسمي بإيقاف نشاطات هذه الحركة في عام ١٩٧٣م، وصدرت فتوى من اللجنة الدائمة للإفتاء في عام ١٩٧٦م في هذا الاتجاه. ولم يتم إيقاف نشاطها بشكل نهائي إلا بعد أحداث الحرم في عام ١٩٧٩م[٣٩].

أما حركة الإخوان المسلمين فهي من أنشط الحركات الإسلامية، أسسها حسن البنا في مدينة الإسماعيلية. وهي تنظيم شعبي لإحياء الإسلام وتجديده، أمام تعاظم تحديات التغريب على الأمة الإسلامية[٤٠]. وحينما حدث المنعطف الكبير لها بعد ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢م، وصلت إلى حد توتر علاقاتها بالضباط الأحرار، حيث جرى حل الجماعة بقرار من مجلس الثورة، فوقع الصدام المباشر بينهما، وأودع قادة الحركة في السجون والمعتقلات، أما أعضاؤها الذين تمكنوا من النجاة ومغادرة مصر فعاشوا في المنفى، ولا سيما السعودية وأقطار الخليج العربي، ولقوا دعمها ومساندتها إياهم.

مع وجود هذه الحركات في الداخل السعودي فإنه لم يكن يسمح لها بخطاب فقهي آخر إلا وفق المدرسة السلفية التي تمثلها المؤسسة الدينية الرسمية. لكن وجود بعض كوادر هذه

---

(٣٩) الزيدي، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

الحركات في بعض المجالات مثل التعليم أسهم في خلق بعض التغيرات الفكرية لرؤية العالم وتفسير أحداثه والموقف منها. وتشكل فكر إسلامي مختلف وخطاب دعوي جديد، وهو ما اتضح أثره بعد ثلاثة عقود.

بحكم القرب الجغرافي كان لهذه الحركات في منطقة الخليج وجود كبير، وجهود منظمة من خلال الجمعيات المتعددة، وبالذات في الكويت والبحرين، ووجدت أيضاً جماعات وحركات إسلامية سرية وبشكل خاص في أوساط الشيعة في المنطقة الشرقية. وشجعت حكومة البحرين والكويت في بداية الأمر بعض المنابر الإسلامية سواء أكانت جمعيات أم صحفاً ومجلات من أجل استغلال السلطة للجماعات الإسلامية بديلاً من المعارضة السياسية المتمثلة بالقوى القومية والماركسية والناصرية واستخدامها بديلاً قادراً على أن يخاطب الشعب ويتحرك في صفوفه لتطويق تلك القوى وعزلها. وأسهمت عوامل عديدة في نمو نشاط الحركات والجماعات الإسلامية في الخليج في طليعتها انحسار المد القومي في الوطن العربي بعد نكسة ١٩٦٧م. ومما عزز العمل الإسلامي في الخليج العربي أيضاً لجوء أعضائها من الحركات الإسلامية مثل الإخوان المسلمين في بعض الأقطار العربية إلى منطقة الخليج بحثاً عن الأمن وكسب العيش والحصول على الدعم المادي والمعنوي من السعودية بخاصة، فضلاً عن دور الوافدين من الأفغان والباكستانيين في نقل أفكار ومبادئ بعض الحركات الإسلامية التي ظهرت في بلدانهم ونشرها في الحركات السرية والعلنية في الخليج العربي. وكان لها دور في اتجاه سياسة الحكومات ضد عملية التغير الاجتماعي وجلب العادات الغربية أو سفور المرأة.

وحاولت النظم الحاكمة احتواء التيار الإسلامي المتنامي عن طريق التوسع في الأنشطة الثقافية، ورعاية العلماء والنخبة المثقفة، ونشر التعليم والثقافة، وبث الخطاب الإسلامي الإصلاحي، واحتضان المفكرين الإسلاميين، ودعم الحركات الإسلامية المعتدلة في العالم الإسلامي من خلال التبرعات والأموال ونشر الإصدارات الإسلامية والكتب، والدعم الإعلامي وإظهار تأييدها للشعائر الإسلامية، ودعم الشعوب المنكوبة والفقيرة، وتأييد التضامن الإسلامي، وتنظيم المؤتمرات الإسلامية[٤١].

يمكن إيجاز وضع الحركات الإسلامية في منطقة الخليج والسعودية بما يلي: ظهرت فيها الجمعيات والحركات وتزامن ظهورها مع نمو الوعي الثقافي والسياسي وانتشار التعليم وتبلور النخب المثقفة وتأثير الحركات الإسلامية في الوطن العربي من حيث مبادئها وبرامجها. ومارست هذه الحركات والجمعيات العمل بصورة علنية أو سرية بحسب ظروفها وعلاقتها بالسلطة.

بدأ الإخوان المسلمون نشاطهم، ولا سيما في الكويت من خلال الواجهات التي عملوا فيها على نشر أفكارهم، وتركوا بصماتهم الواضحة في عدد من الجمعيات الإسلامية التي ظهرت في المنطقة مثل جمعية الإصلاح البحرينية التي أُسست في عام ١٩٤٤م تحت اسم «نادي الطلبة»، ثم تحولت في عام ١٩٤٨م إلى «نادي الإصلاح» بجهود الطلاب البحرينيين الذين كانوا يدرسون القانون الإسلامي في مصر، والذين التقوا مع الطلاب

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٥.

المصريين المتأثرين بأفكار الإخوان المسلمين في مصر في تلك المرحلة.

منها «جمعية الإرشاد الإسلامية»: بدأ نشاط الأخوان المسلمين يظهر بشكل ملحوظ في أواخر الأربعينيات، وبلغ ذروته في النصف الأول من الخمسينيات. وكانت بعض الحركات الإسلامية قد وصلت إلى الكويت ومنها «جمعية الشبان المسلمين» في مصر، حيث قرر عدد من الشباب الكويتي تأسيس «جمعية الإرشاد الإسلامية» في عام ١٩٥٢م. وكان من أهدافها نشر الثقافة الإسلامية، وبث الروح الجديدة الإسلامية في النشء الجديد، وبعث روح التدين في الأمة، وتوجيهها بشكل يتناسب مع الإسلام. وفي قانون هذه الجمعية أنها لا تتدخل في السياسة، وهدفها الوعظ الحكيم والإرشاد الحسن.

أصدرت الجمعية مجلة **الإرشاد** في عام ١٩٥٣م، ورئس تحريرها عبد العزيز المطوع[٤٢]. وامتداداً لهذه الجمعية نشأت أهم الواجهات الرئيسة للإخوان المسلمين في الكويت، وأُسست في عام ١٩٦٣م، وهي «جمعية الإصلاح الاجتماعي»، ومما جاء في دستورها أنها جمعية لدعوة الناس إلى الالتزام بالإسلام، ونقد الأخطاء الاجتماعية، والمساهمة في إيجاد الحلول المناسبة وفق الطاقة وفي حدود الإمكان. واحتلت هذه الجمعية مكانة متميزة في أوساط المثقفين والتجار والمدرسين والوافدين. وقدمت معونات إلى الإخوان في مصر، وأنشأت فروعاً في البحرين ودبي، وقامت الجمعية بإصدار مجلة **المجتمع**

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

الشهيرة، وهي أسبوعية في عام ١٩٧٠م، واهتمت بقضايا المجتمع الإسلامي والشباب والمرأة والعدالة والانحراف الخلقي ومقاومة الفساد.

من الجمعيات التي ظهرت في الكويت عام١٩٥٢م «جمعية الدعوة إلى الله»، و«حزب التحرير الإسلامي»، حيث يعود تأسيسه إلى منتصف الخمسينيات عن طريق الوافدين العرب الأردنيين والفلسطينيين، وكان من أبرزهم هاشم الرفاعي وعبد الرحمن البالول. وأصدر الحزب مجلة **البلاغ**، ودخل في تحالف مع «جمعية الإصلاح»، واختلفا بعد نكسة ١٩٦٧م، وغلب الطابع السري على نشاطاته، ولم يكن له دور كبير نظراً إلى السرية وقلة الأنصار(٤٣).

قامت أيضاً الحركة السلفية في الكويت، وإن كانت أضعف في التنظيم والترابط في عام ١٩٦٣م، وداخلها جمعيات متعددة، أشهرها جماعة عبد الرحمن عبد الخالق، وجماعة الدعوة التي كانت لها صلات مع جمعيات إسلامية باكستانية وهندية بزعامة أبي الأعلى المودودي، وجمعية التراث الإسلامي وعندها مجلة **الفرقان**. وهناك «جمعية الثقافة الإسلامية»، جمعية شيعية في الكويت، كان لها ظهور في عام ١٩٦٣م. وفي البحرين «جمعية الشباب المسلم» في عام ١٩٦٨م، و«جمعية التوعية الإسلامية» في عام ١٩٦٨م، وأسهم في تكوينها عدد من المثقفين ورجال الدين الشيعة، و«جماعة الإرشاد»، أسست في عام ١٩٦٩م، و«جماعة التبليغ» أيضاً التي كان لها وجود في السعودية منذ عام ١٩٣٨م.

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

الهدف من عرض هذه المعلومات هو إعطاء تصور حول حجم العمل الإسلامي المنظّم في هذه المنطقة المتقاربة جغرافياً، وتأثير هذه الحركات سيكون بارزاً في منطقة أكثر من أخرى، لكنه في الكويت والسعودية والبحرين كان أكبر تأثيراً من غيرها. وكان لرموز هذه الحركات حضور وعلاقات مع الحكومات على الرغم من اختلاف طبيعة العمل في كل دولة وفقاً لظروفها السياسية والدينية والثقافية.

بصورة عامة كان موقف السعودية هو الدعم لكثير من الحركات الإسلامية وعدم الصدام معها. واستفادت منطقة الخليج منها لمواجهة التيار القومي، بخاصة في الخمسينيات والستينيات، ووجدت رابطة العالم الإسلامي في خدمة هذا المسار وإصداراتها المتعددة وأنشطتها، وعقد مؤتمرات إسلامية كثيرة، وشكلت هذه الرابطة حلقة اتصال مع أهم الرموز الفكرية الإسلامية في العالم، وفق سياسات معتدلة ومحافظة وليست ثورية، كما هو في النهج السعودي.

٢ ـ المرحلة الثانية

هي المرحلة التي بدأت تبرز فيها معالم ما سُمّي بـ «الصحوة الإسلامية»، فمع مناخ الحريات المتزايد منذ السبعينيات والتغيرات الاقتصادية بدأت تتضافر مجموعة من العوامل ساهمت في بروز الصحوة باعتبارها أقوى تيار منذ منتصف الثمانينيات الميلادية. ومع التقلبات الاجتماعية الكبرى في فترة الطفرة، وجد ارتباك سياسي واجتماعي وثقافي كبير. وجاءت حادثة الحرم (١٩٧٩م) لتوقف خطوات التسارع في الانفتاح. ومع نهاية عقد الثمانينيات وبداية التسعينيات أصبحت الصحوة

الإسلامية هي القوّة الفكرية الفاعلة، وتضاءل تأثير التيارات الأخرى في الساحة المحلية.

بين حادث الحرم في مطلع الثمانينيات إلى حرب الخليج الثانية (مع غزو الكويت) (١٩٩٠) مدة وجيزة في عمر الدول والمجتمعات، لكن قوة المتغيرات في العالم التي عاصرها ذلك الجيل أسهمت في صناعة تحولات جديدة في المجتمع السعودي. هذه الفترة القصيرة ابتدأت بصدام سياسي حاد مع رؤية دينية متشددة في حادثة الحرم، وانتهت أيضاً بصدام ديني سياسي أكثر جماهيرية بعد نهاية تحرير الكويت!

بعد حادثة الحرم كان المتوقع بداهة عند بعض النخب المحلية أن تسهم في انحدار مستوى التدين بحكم أنها مشوّهة للفكر وللتيار الديني، لكن الذي حدث هو العكس، لأن الأجواء الإقليمية والعالمية و«روح العصر» كانت تسير باتجاه إطلاق المارد الإسلامي ـ كما يطلق عليه في ذلك الوقت عند الصحافة الغربية ـ في غير مكان برعاية قوى عظمى تحاول توظيف أي شيء من أجل إيقاف الزحف السوفياتي في أرض الأفغان، وهناك أيضاً الثورة الخمينية (في إيران) في أوج تفاعلاتها، ذلك على المستوى الخارجي، وهو ما يعرفه أي متابع، ويطرحه كثيرون من المحللين.

ما هو غائب عن بعضهم في خلال هذه الفترة أن السعودية كانت بحاجة إلى هذه الموجة الدينية لمواجهة خطر داخلي نشأ من إفرازات الطفرة الاقتصادية؛ بمعنى أن الصحوة في بدايات بروزها كانت المنقذ والحل للسياسي لمواجهة انهيارات أخلاقية واجتماعية برزت عند منتصف الثمانينيات، فالتدين هنا ليس ترفاً

بقدر ما هو استجابة لمتغير جديد في مجتمع أحس بخطورة ما يحدث. إعادة قراءة تاريخ تلك المرحلة تُظهر ملامح ذلك الخطر، فالصحف والمجلات قامت بتغطية فاعلة ودور كبير في تنوير المجتمع من مخاطر انحرافات متعددة تورّط بها بعض الشباب، في مقدمها قضية المخدرات التي بلغت ذروتها بين عامي ١٩٨٦م و١٩٨٧م.

طرحت مشكلة سفر الشباب الصغار إلى الخارج. وأصبح السفر إلى بانكوك ظاهرة، وهي الأشهر في عناوين تلك الفترة. وتحولت إلى أزمة مقلقة لكثير من الأسر المحافظة بعد تساقط أبنائها في هذا الوحل. ففي عام ١٩٨٢، ذكرت إحدى الصحف أن هناك ٧٠ ألف شاب سافروا إلى الخارج، أكثرهم إلى بانكوك مع بدء إجازة الربيع في أيام معدودة. وقامت الجهات الرسمية، ووسائل الإعلام أيضاً بدور تنويري للحد من هذه الانهيارات الأخلاقية، وتشجيع التوجه الديني مع زيادة الأنشطة الدعوية للتقليل من مخاطر إفرازات الطفرة الاقتصادية، حيث تزايدت مظاهر التوبة الشبابية والالتزام الديني للتطهر من أدران الفساد الأخلاقي الذي وقع به عدد من شباب تلك المرحلة.

بعد سنوات قليلة بدأت طلائع الصحوة بالوجود تدريجياً، وقيادة أكبر عملية تغيير ثقافي جذري في الوطن. لم يفصل بين أبناء الجيل نفسه ثقافياً واجتماعياً فقط، وإنما حتى مع جيل الكبار الممثل الأقوى والمفترض للدين والتقاليد، حيث تعرّف المجتمع إلى ما يبدو كأنه دين جديد، له سماته الأكثر دقة وصرامة، وخطاب ديني يحرك الوجدان الشعبي وينعش الخيالات بعصور السلف لاستعادته من جديد. ومع موجة العائدين من بانكوك بدأت الرحلة إلى أرض الجهاد في أفغانستان من

أشخاص لا تفصلهم أحياناً إلا أيام أو أسابيع معدودة بين قرارهم التوبة من مغامراتهم السياحية وعالم المخدرات إلى القرار بالذهاب إلى الجهاد في أفغانستان، ما ألهب الخيال الشعبي، وعزز من مهارة خطباء تلك المرحلة للتأثير في الجمهور عبر الحكايات والقصص والتفنن في إخراجها وسرد سيناريوهاتها.

بعد منتصف الثمانينيات أخذت تشتهر بعض الرموز الدينية الجديدة، وبدأ يلمس منها الفوارق بينها وبين فكر المؤسسة الدينية، وبخاصة في تقنيات الخطاب، والحسابات الحركية. وبدأ مع أزمة التسعينيات ظهور بوادر الصدام السياسي، وفي الألفية الجديدة تزايدت إشكالية «الفكر الجهادي»، ما أكد وجود تغيرات كبرى في الخارطة الفكرية الدينية التي تختلف جذرياً عنها قبل ثلاثة عقود من الزمن.

رابعاً: التيارات الفكرية والسياسية

تواجه الدراسات الخاصة بالبناء الاجتماعي ومحاولات البحث عن نموذج نظري للواقع العربي صعوبات متعددة، فالمصطلحات الغربية في تحليل القوى الاجتماعية وفهم آليات عملها لا تتطابق مع الحالة العربية. واستعمالها بصورة حرفية يقود إلى رؤى مضللة، لهذا احتفظت النظرة الخلدونية ببعض قيمتها في تحليل الواقع العربي بجانبيه الاجتماعي والسياسي لتفسير العديد من الظواهر.

تكمن أهمية النموذج النظري للبناء الاجتماعي، كما يرى خلدون النقيب، في «أن التفسير البنائي غير ممكن من دون نموذج نظري لهذا البناء الاجتماعي، فمصطلحات مثل الإقطاعية

والرأسمالية وظواهر ذات سمات محددة مثل التنوير والنهضة ليس لها مقابلات في البيئة العربية. وهي ليست تمارين أكاديمية لا فائدة من ورائها، كما يحلو لبعض الكتاب تصورها، بل إنها ذات فائدة عُظمى في تصنيف وتنظيم كم هائل من المعلومات، وأن التغير الاجتماعي يصبح أوضح مع وجود النموذج»[٤٤].

هناك تقسيم عرضه عبد الله العروي[٤٥]، مثل نموذج التقني ورجل الدين الإصلاحي والسلفي والليبرالي والإداري التنموي أو الشيخ وداعية التقنية ورجل السياسة، وهي تقسيمات أخذ يقلدها كثيرون بصور متقاربة لمعالجة الكثير من التداخلات الفكرية في غير بلد عربي.

هناك تقسيم أيضاً في إطار الثقافة بمعناها الشامل في منطقة الخليج قدّمه محمد الرميحي: «تيار ينحو نحو الفكر الليبرالي المفتوح ذي التوجهات الإنسانية، والذي يعتمد العلمية في تحليل مشكلات المجتمع. ضمن هذا الإطار يدخل الأخلاقيون والجذريون والمتدينون المتنورون على حد سواء. وفكر آخر يمكن أن يوصف بفكر الغلاة وهو فكر جامد..»[٤٦]، وهناك تقسيم يُقدّمه التيار الإسلامي وفق رؤيته الفكرية من حيث التشدد والاعتدال والمدرسة العلمية والحركية.

يتسم المجتمع السعودي بانتقالية صامتة كما ينعتها سعد

---

(٤٤) خلدون حسن النقيب، **في البدء كان الصراع ـ جدل الدين والإثنية ـ الأمة والطبقة عند العرب** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ١٩.

(٤٥) عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩).

(٤٦) الرميحي، **الخليج ليس نفطاً: دراسة في إشكالية التنمية والوحدة**، ص ٢٢٧.

الدين إبراهيم في **الإنتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة**؛ أي إن أنماطاً عديدة تتداخل فيه: أنماط إنتاج مشوهة؛ رأسمالي، رعوي، زراعي. وأنماط ثقافية: ثقافة تقليدية دينية، وأخرى مدنية علمية حديثة، وثالثة قبلية[٤٧].

لتصور إشكالية المُسمّيات في المجتمع السعودي يشير غازي القصيبي إلى بعض الخلافات التي كانت تدور بين تيارين أو معسكرين: معسكر المحافظين ومعسكر الليبراليين في المجلس، فيقول: «لا بد من إيضاح. لا أقصد بالمحافظين والليبراليين ما يعنيه التعبير بالمفهوم الغربي، أتحدث عن محافظين وليبراليين من طبعة سعودية خالصة...»[٤٨].

لهذا تعيش الحالة السعودية أزمة مصطلحات لتحدد المكوّنات الجوهرية لكل تيار وطبيعة أفكاره الشاملة التي يقدمها إلى المجتمع. إنه صراع فاقد للخارطة التي ترشد المنخرط في أجوائه، والمراقب والسياسي لإدراك الواقع. رسم هذا المخطط يواجه بعوائق عملية عديدة أدت إلى صعوبة التنبؤ بحقيقة ما يجري من صراعات، وأصبحت النخب من الأطياف كلها، بما فيها النخب الرسمية ليس لديها تصور معقول عن حجم ونوعية القوى المختلفة. وهذا يزيد من مستوى الحيرة في اتخاذ قرارات تطويرية، مع الضعف المشهود في قياسات الرأي العام،

---

(٤٧) محمد بن صنيتان، **النُخب السعودية: دراسة في التحولات والإخفاقات**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٤٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٥٧.

(٤٨) غازي عبد الرحمن القصيبي، **حياة في الإدارة**، ط ١٣ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦)، ص ١٧٦.

ما يتيح لكثيرين التحدث باسم المجتمع من دون ضوابط.

يعتبر موريس ديفرجيه، الباحث الأشهر في الأحزاب السياسية، أن كل نظام بلا أحزاب هو بالضرورة نظام محافظ. ويرى أن طبيعة القوى المحافظة في أي مجتمع ترى الأحزاب تحدياً للبناء الاجتماعي القائم. ويفرق عادة بين الأحزاب السياسية وجماعات الضغط، فالأحزاب تهدف إلى الوصول إلى السلطة وممارستها، بينما تكتفي جماعات الضغط بالتأثير في السلطة من الخارج، وحثها على تنفيذ مطالبها. إن أي مجتمع لن يخلو من آلية تُدار بها صراعاته الفكرية الداخلية، وكلما تعقدت هذه الآلية ازدادت حالة الغموض التي بدورها تتيح مساحة كبرى للمفاجآت غير السارة. وإذا نجا المجتمع من عيوب الأحزاب العلنية وصداعها الشعاراتي، فلن يسلم من بدائلها السرية التي تثقل حركة التطور الحضاري. التعددية حتمية لا مفر منها، والاختلاف هو في كيفية التعامل معها.

يرى ديفرجيه أيضاً: أن في داخل كل الجماعات والقوميات والطوائف والأحزاب توجد فئة المتشددين وفئة المتساهلين الصالحين والمتصلبين، الدبلوماسيين والعقائديين المتسامحين والساخطين. كيف يتم وصف الصراع بين التيارات في الداخل السعودي، وهل يمكن الاعتماد على الرؤية السائدة من التصنيفات المبسطة من خلال كتل فكرية كبيرة، ونتغاضى عن فروقات كبيرة تحفل بها الساحة؟

تشير معطيات الواقع إلى أن التيار الإسلامي بمختلف أطيافه ما زال الأقوى تنظيماً والأكثر حضوراً، وذلك عائد إلى أنه هو التيار الوحيد الذي يملك التعبير عن فكره علانية ومباشرة

وبسهولة من دون تعقيدات وتحايل لفظي، فهو يمتلك مشروعية رسمية وشعبية، بعكس التيارات الأخرى التي لا تستطيع التعبير عن نفسها إلا وفق ضوابط لا تصادم بها المجتمع بمفاهيم وقناعات أخرى.

بغض النظر عن حقيقة كل تيار وأهدافه الفعلية، فإننا بحاجة إلى معرفة محددات عامة تنظم الرؤية للتيارات والصراعات. ففي كل التيارات بلا استثناء يوجد من هو محسوب على المؤسسة الرسمية، ومن هو خارجها مع تفاوت في مستوى التمثيل كماً وكيفاً. يمتلك التيار الإسلامي حضوراً بارزاً وقدرة على توجيه الرأي الشعبي منذ زمن بعيد، وفكر الصحوة الذي يدخل تحت عباءته اتجاهات سلفية وغيرها رسمية وشعبية تحوّل مع الزمن إلى قوة فكرية تفرض أجندتها على كثيرين. والملاحظ أن هذا الفكر لشدة تماسك مبادئه وميثاقه الشرفي أصبح لا يستطيع انتهاكه حتى الرموز التي ساهمت في صنعه من المشائخ والدعاة.. بمعنى أن التيار أصبح أقوى من رموزه، ويتحكم بها عند كثير من الأحداث. هذه الميزة لها وجهان: فهي قد تساعده في أن يكون كابحاً اجتماعياً وثقافياً قوياً ضد اتجاهات وممارسات فكرية يرى أنها تخالف المبادئ التي يؤمن بها. وهو في هذه الحالة ينجح باعتباره جماعة ضغط. وزادت فاعلية هذا الضغط، وبرزت قوة هذا التيار مع تطور تقنية الاتصال. لكن هذا التماسك قد يصل إلى الجمود، ما يعيق نخبه الفكرية وقياداته من التطور، والتعامل مع متغيرات الواقع، والمبادرة الحضارية الذاتية، حيث يبرز نجاح هذا التيار حين تكون المعركة في المحافظة على ما هو موجود. على أن هذه الكفاءة تختفي في معارك أخرى لا مكان لها

للمثاليات، وإنما المبادرات والتضحية بشيء من الشعارات.

بالنسبة إلى التيارات الأخرى، لا تزال تعاني أزمة مسميات وفوضى ألقاب توزع من دون أن يكون لها رصيد محترم في الواقع، فيلجأ المراقب إلى التساهل في دراسة هذا الاتجاه، والتسامح علمياً مع تلك الألقاب التي لا تعبّر بالضرورة عن مضمون حقيقي بقدر ما تقابل أطروحات الرأي الإسلامي السائد. هذا التعقيد في المسميات لهذه التيارات ناتج من غياب العمل الحزبي العلني الذي يتيح لمثل هذه التيارات التعبير عن أفكارها الشاملة، وعدم وجود نخبة جادة في بلورة الفكر الذي تمثله. يضاف إلى ذلك النجاح التاريخي للتيار الإسلامي في تشويه العديد من المصطلحات محلياً، حيث لا يفهمها الفرد العادي إلا في إطار الخروج على الدين.

القسم الرابع

المفاهيم الاقتصادية الكلية
ومصادر المعلومات

الفصل الحادي عشر

المفاهيم الأوّلية لعلم الاقتصاد

ياسر أمين[*]

مقدمة

يهدف هذا العمل إلى تبسيط مفاهيم علم الاقتصاد الأوّلية، وشرح ما يكثر تداوله من مصطلحات اقتصادية قد لا تكون واضحة بعض الشيء للقارئ غير المتخصص. وراعينا في كتابة هذا العمل عرض الحد الأدنى من المفاهيم الاقتصادية الكلية التي تجعل القارئ الكريم يخرج بعد قراءة هذا العمل راضياً إلى حد ما عن معلوماته الاقتصادية، والله نسأل أن نكون قد وُفّقنا في تقديم هذا العمل كما يجب.

أولاً: التعريف بعلم الاقتصاد

ظهر تعريف علم الاقتصاد باعتباره علماً مستقلاً له كيانه الخاص في الفترة ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث عرّفه آدم سميث بأنه ذلك العلم الذي يسعى إلى تحقيق

(*) باحث عربي.

الثراء للشعب والدولة. وتعددت بعد ذلك التعريفات، حتى وضع اللورد روبنز أفضل تعريف له، حيث عرّفه بأنه العلم الذي يدرس السلوك الإنساني باعتباره علاقة بين حاجات متنوعة ووسائل نادرة ذات استعمالات بديلة.

الهدف من دراسة علم الاقتصاد هو إبراز أدوات التحليل الأساسية التي تُساعد في تفسير نشاط الإنسان الإنتاجي والاستهلاكي بصورة منطقية بالشكل الذي يجعل عملية المُفاضلة بين الحاجات المتعددة والموارد المتاحة (النادرة ندرة نسبية) أكثر يسراً بهدف الوصول إلى أفضل إشباع ممكن.

المشكلة الاقتصادية التي يعالجها علم الاقتصاد هي تعدد الحاجات البشرية وتكراريتها أو دوريتها، سواء أكانت هذه الحاجات ضرورية أم كمالية، وندرة الموارد المتاحة؛

بمعنى، هل يمكن الاقتصاد أن يلبي الحاجات الإنسانية بحدود الموارد المتوافرة له؟

تجدر الإشارة إلى أن هذه الندرة ندرة نسبية وليست مطلقة، فنسبية تعني وجود موارد، لكنها لا تكفي لإشباع الحاجات المتعدّدة. أما المطلقة، فتعني عدم توافر الموارد أساساً، وعلم الاقتصاد لا يهتمّ إلا بالموارد النادرة نسبياً.

إن جوهر المشكلة الاقتصادية يكمن في أن كل مجتمع يسعى إلى تحقيق الرفاهية لأفراده، ويحاول الاقتصاديون في هذه المجتمعات تحقيق تلك الرفاهية عن طريق التخفيف من حدّة المشكلة الاقتصادية، وذلك عن طريق الإجابة عن تساؤلات ثلاثة أساسية متصلة بالخيارات الاقتصادية المتوافرة لديه. هذه التساؤلات هي:

أولاً، ماذا يجب أن ينتج من سلع وخدمات، وكم ينتج؟ أي كيف تُوزّع الموارد بين إنتاج السلع المختلفة في المجتمع، وما هي المقادير التي يجب أن تنتج من كل سلعة.

ثانياً، كيف تنتج هذه السلع والخدمات؟ أي من الذي سيقوم بإنتاج هذه السلع؟ وما هو الفن الإنتاجي المستخدم؟

ثالثاً، لمن ستنتج هذه السلع والخدمات؟ أي كيف سيتم توزيع الناتج بين الأفراد؟

تلك التساؤلات الثلاثة لم تطرح إلا لوجود الموارد بشكل نادر، والإجابة عنها يجعل من التحكم بالمشكلة أمراً أكثر يسراً.

ثانياً: المدارس الاقتصادية

مرّ الفكر الاقتصادي بثلاث مراحل رئيسة هي:

١ ـ مرحلة الفكر الاقتصادي القديم

سيطرة الدين والأخلاق والمُثل العليا على الفكر الاقتصادي، وتشمل هذه المرحلة خمس مدارس، هي:

أ ـ الفكر الاقتصادي اليوناني (اقتصاد عائلي)

وينسب هذا الفكر إلى الفلاسفة اليونانيين، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو. إذ وضع أفلاطون الأساس الاقتصادي لقيام الدولة في كتابه **الجمهورية**، ووضع للدولة حجماً أمثل من أجل إشباع حاجات الأفراد على أحسن وجه، كما وضع نظاماً شيوعياً للدولة، وحبذ الملكية العامة، ولم يُحبّذ الملكية الفردية والدوافع الشخصية.

أرسطو دافع عن نظام الملكية الفردية، وركز بشدة على إمكانية التوفيق بين المصالح الفردية والمصلحة العامة، كما فسر العديد من الظواهر الاقتصادية، ووضع تحليلاً للنقود، وإن لم تخرج أفكاره الاقتصادية عن الفلسفة الأخلاقية، دافع عن فكرة الثمن العادل، وأدان ثمن الاحتكار من منطلق أخلاقي، كما عارض سعر الفائدة باعتباره كسباً غير طبيعي.

ب ـ الفكر الاقتصادي الروماني (اقتصاد زراعي)

تميز هذا الفكر بأمور عدة، أهمها: أن الزراعة هي مصدر الثروة والسلطة، كما أنها الحِرفة النبيلة في المجتمع، وأن الصناعة والتجارة هما في مرتبة أدنى، لكن هذا الفكر لم يقدم الكثير لتفسير الظواهر الاقتصادية، أو يقدّم حلولاً لعدد من المشاكل.

ج ـ الفكر الاقتصادي الإسلامي (لا ضرر ولا ضِرار)

ظهر هذا الفكر في ما يسمى بـ «العصور الوسطى»، أو عصور الظلام التي شملت أوروبا. والحقيقة أن الشرق والعالم الإسلامي يمكن استثناؤهما من هذه الحقبة التي شهدت ازدهار الحضارة فيهما، والتي ارتبطت بمفكرين عرب ومسلمين. ومن أبرز المفكرين الاقتصاديين الإسلاميين ابن خلدون، أبو علم الاجتماع الذي ناقش نظرية القيمة، وتحدث عن تطور النمو الاقتصادي والعمراني في مقدمة كتابه **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**. ومن أعلام هذا الفكر أيضاً أبو يوسف الذي وضع أساس اقتصاديات المالية العامة. وبصفة عامة هاجم الفكر الإسلامي الربا، ونادى بالعدالة، وحرّم اكتناز النقود، وشجع الإنفاق على الاستهلاك والاستثمار، ووقف مع الملكية العامة والخاصة معاً.

د ـ الفكر الاقتصادي المسيحي (توفيق بين أفكار أرسطو والمسيحية)

صدر هذا الفكر بصفة أساسية عن رجال الدين المسيحي، حيث حاولت الكنيسة التوفيق بين الأفكار الاقتصادية التي نادى بها أرسطو، والتعاليم الدينية المسيحية. ومن أعلام هذا الفكر سان توما الأكويني الذي رأى أن الملكية الفردية تنسجم مع النظام الطبيعي ولا تتعارض مع شيوع الملكية التي هي مفروضة بحكم النظام الطبيعي، كما دافع عن فكرة تحريم الربا، ووقف ضد سعر الفائدة، متضامناً مع أرسطو.

هـ ـ التجاريون (العمل على زيادة قوة الدولة وثروتها النقدية)

ظهرت أفكار التجاريين في الفترة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، واعتبروا التجارة هي النشاط الاقتصادي الرئيس، ولكي تتم، لا بد من الحصول على المعدنين النفيسين (الذهب والفضة) اللذين هما مصدر الثروة. ويتطلب الحصول عليهما زيادة الصادرات من أجل تحقيق فائض في الميزان التجاري، كما فى حالة إنكلترا، أو الحفاظ على ما تحصل عليه الدولة من معدن نفيس من مستعمراتها، والعمل على تراكمه، وعدم السماح بخروجه خارج الدولة، كما في حالتي إسبانيا والبرتغال.

٢ ـ مرحلة المدارس الاقتصادية الليبرالية

هي مدارس تدافع عن الحرية الاقتصادية وعدم تدخّل الدولة فى الحياة الاقتصادية.

أ ـ المدرسة الطبيعية (فرنسا)

تطلق على مجموعة الأفكار الاقتصادية التي نادى بها الاقتصاديون الفرنسيون، وعلى رأسهم فرانسوا كيناي، مؤسس هذا الفكر الذي وضع كتاب **الجدول الاقتصادي** في عام ١٧٥٨م، وترتكز هذه المدرسة على أسس عديدة، أهمها:

ـ تخليص العلوم الإنسانية، ومن بينها الاقتصاد، من الأخلاق والدين لتُصبح علاقات وضعية وتفسيرية.

ـ تناقض مبادئها مع الفكر التجاري في كل شيء، حيث اعتبرت الزراعة مصدرَ الثروة، لا المعدن النفيس، وأنها النشاط الاقتصادي الوحيد المنتج، لا التجارة.

ـ قسّم كيناي المجتمع إلى ثلاث طبقات: طبقة منتجة وهم الزرّاع، وطبقة عقيمة وهم الصنّاع والتجار، وطبقة لا منتجة ولا عقيمة وهم مُلاك الأراضي.

ب ـ المدرسة الكلاسيكية (ركزت على العرض) (إنكلترا)

تُطلق على مجموعة الأفكار الاقتصادية التي نادى بها الاقتصاديون الإنكليز، وعلى رأسهم آدم سميث صاحب الكتاب الشهير **ثروة الأمم** في عام ١٧٧٦، ومنهم أيضاً جون ستيوارت مِلّ وريكاردو ومالتوس.

ـ ناقضوا التجاريين الذين كانوا ينظرون إلى ثروة الدولة باعتبارها مقدار ما تحصل عليه من ذهب وفضة من خلال تجارتها الخارجية، حيث عرّفوا ثروة الدولة بأنها زيادة الإنتاج من السلع والخدمات داخلها.

ـ انشغل هذا الفكر بالحرية الاقتصادية وإقرار مبدأ حرية التجارة الخارجية، ورفع يد الدولة عن النشاط الاقتصادي.

ـ أقر فكرة الانسجام التلقائي بين المصلحة الخاصة والعامة، حيث إن المصلحة العامة ما هي إلا تجميع للمصالح الفردية مجتمعة، ومن هنا ظهرت فكرة اليد الخفية التي تدفع الأفراد نحو المصلحة العامة انطلاقاً من مصلحتهم الخاصة، كأن يشتري الفرد الموادّ الخام من الدولة، ويوظف عمالاً، ويدفع أجوراً لإدارة مصلحته الخاصة التي تصبّ ضمنياً في المصلحة العامة.

قانون ساي للمنافذ: رأى الاقتصادي جون باتيست ساي أن العرض يخلق الطلب المساوي له عند كل مستوى من مستويات التشغيل، وهذا يعني: أن العرض الكلي هو المتغير المستقل، والطلب الكلي هو المتغير التابع، بحيث يتحدّد الطلب الكلي بمجرد تحديد العرض الكلي.

ج ـ المدرسة النيوكلاسيكية (ركزت على الطلب) (التحليل الحدي)

ـ تعتبر هذه المدرسة امتداداً للمدرسة الكلاسيكية بأفكارها كلها.

ـ فسّرت قيمة المبادلة اعتماداً على نظرية المنفعة؛ أي عن طريق الطلب، وتحديد المنفعة باعتبارها أساساً للقيمة، يعني أن قيمة السلعة تتوقف على مقدار المنفعة التي يحصل عليها الفرد في سبيل إشباع حاجاته، وهو ما يحدّد الطلب.

ـ أرست هذه المدرسة قواعد نظرية التوازن العام باستخدام التحليل الجزئي الذي يبحث ظاهرة معينة مع افتراض ثبات الأشياء الأخرى على حالها.

ـ اعتمدت على نموذج الرشادة الاقتصادية؛ أي إن الفرد رجل رشيد يتخذ قراراته بناءً على مصلحته الفردية وسلوكه الذاتي ووعيه بهذا.

التحليل الحدّي: وضعت هذه المدرسة ما يُسمى بالتحليل الحدي الذي يقول إن السلوك الاقتصادي يتحدد عندما تتم المقارنة بين العائد والتكلفة عند الحد؛ بمعنى أن كفاءة اختيار حجم الإنتاج أو الاستهلاك تتوقف على تساوي العائد الحدي مع التكلفة الحدية؛ أي عندما يصبح الفارق بينهما صفراً.

د ـ المدرسة النقدية (ركزت على النقود)

ـ اعتبرت أن عرض النقود هو المحدد الرئيس لمستويات الناتج والتوظف في الأجل القصير، والمستوى العام للأسعار في الأجل الطويل.

ـ اعتبرت أن الزيادة في عرض النقود تؤدي إلى زيادة في الإنفاق على الأصول الحقيقية والمالية من جانب وعلى الاستهلاك والاستثمار من جانب آخر.

ـ رأت بأن النقود ذات أهمية كبيرة في تحديد مستوى الطلب الكُلّي.

٣ ـ مرحلة المدارس الاقتصادية الحديثة (المدارس التدخلية)

ـ هي مجموعة مدارس تقرّ فكرة تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، وترفض مبدأ الحرية الاقتصادية، وفكرة اليد الخفية، وتتخلّى عن فكرة التوازن التلقائي.

ـ تتناقض مع المدارس الليبرالية في مجمل أفكارها.

أ ـ المدرسة الماركسية (العمل أصل القيمة)

ـ هي مجموعة الأفكار الاقتصادية التي نادى بها كارل ماركس، والداعية إلى السيطرة الكاملة للدولة على النشاط الاقتصادي، وإلغاء دور جهاز الثمن التلقائي الذي يتميز به اقتصاد السوق الحرة.

ـ لعل أهم ما تقوم عليه هذه المدرسة هو التفسير المادي للتاريخ بعيداً من أي تفسيرات ميتافيزيقية أو غيبية مثل الأديان، أو تفسيرات جغرافية، فهو يرى أن القوى المُحرّكة الأولى والأساسية عبر التاريخ هي نظام الإنتاج الاقتصادي، فسعي الأفراد إلى الإنتاج يؤدي إلى قيام علاقات متبادلة بينهم، وبناء شكل هذه العلاقات ووضعها في أطر معنية؛ وهو ما يُسميه بقوى الإنتاج.

ـ على ذلك يمكن القول إن التاريخ عند ماركس يدور في فلك الإنتاج الاقتصادي، وإن أشكال الجهد الاجتماعي المبذول كلها تُكيّف نفسها وفقاً لاحتياجات هذا النظام (مثل القانون والتشريع بصفة عامة، والسياسة، والفلسفة).

ـ لا يفوتنا أن نذكر أن من أهم القضايا الاقتصادية التي تناولها ماركس هي نظرية القيمة أو فائض القيمة التي عرضها فى كتابه الشهير **رأس المال** الذي صدر الجزء الأول منه في عام ١٨٦٧.

ب ـ المدرسة الكينزية (تحارب البطالة والكساد)

هي مجموعة الأفكار الاقتصادية التي نادى بها الاقتصادي الإنكليزي كينز في كتابه الشهير **النظرية العامة للتوظف والفائدة**

والنقود في عام ١٩٣٦، والتي تنادي بتدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي بالقدر الذي يقضي على البطالة، ويرتفع بالطلب الفاعل إلى مستوى التوظف الكامل. ويعدّ كتاب كينز ونظريته بمنزلة انقلاب في عالم الفكر الاقتصادي، إذ يتوقف الفكر الاقتصادي عند كينز، بمعنى أن ما قبله مرحلة وما بعده مرحلة أخرى في أسلوب معالجة المشكلات الاقتصادية، فظهر كنتاج لنظريته ما يُعرف بالحسابات القومية.

لعل ما يتسم به تحليل كينز الاقتصادي أنه تحليل نقدي وفي الأجل القصير، كما أنه تحليل كلي إجمالي لا يناقش السلوك الفردي أو الجزئي، إذ تهتم دراسة الاقتصاد الكلي بدراسة السلوك الاقتصادي العامّ والكليات الاقتصادية العريضة، أما دراسة الاقتصاد الجزئي فتهتم بدراسة السلوك الاقتصادي الفردي كالمنتج والمستهلك، ويبحث في أمور جزئية مثل كيف يوزع المستهلك دخله وكيف يتوازن، أو تحديد حجم الإنتاج الذي يعظِّم الربح للمنتج.

ثالثاً: السياسات والأدوات الاقتصادية التي تضبط النشاط الاقتصادي

تلجأ الحكومات إلى التدخل في النشاط الاقتصادي بغرض إحداث تأثيرات في مسيرته، وتوجيهه بما يؤدي إلى إعادة توزيع الدخل على نحو أفضل، فاستخدام السياسات الاقتصادية بشكل فاعل من جانب الدولة أسهم في تطوير الرأسمالية وإدخالها في مرحلة جديدة تميزت بالفاعلية والقدرة على التطور. وأصبحت الرأسمالية الحرة رأسمالية موجهة لكن

بدرجات وبصور مختلفة بحسب الدول ومرونة التطبيقات في كل دولة من وقت إلى آخر.

تتدخل الحكومات لضبط أداء النشاط الاقتصادي مستخدمة لتحقيق ذلك سياسات أو أدوات اقتصادية منفردة، أو مزيجاً من هذه السياسات حسبما يرى الاقتصاديون. ويمكن عرض هذه السياسات بشيء من التفصيل في ما يلي:

١ ـ السياسات النقدية (رقابة البنك المركزي على النشاط المصرفي)

تتضمن الرقابة العامة على وسائل الدفع عن طريق الجهاز المصرفي بهدف الوقاية من الزيادة المفرطة في كمية النقود بالنسبة إلى عرض السلع والخدمات وهو ما يعرف بالتضخم أو تصحيحها، حيث تزداد كمية النقود مع الأفراد بشكل أكبر من الزيادة في السلع المنتَجَة، ما يؤدي إلى ارتفاع تلقائي في الأسعار لامتصاص هذه الزيادة والاستقرار عند مستويات التشغيل السائدة. كذلك تهدف السياسات النقدية إلى الوقاية من نقص السيولة التي يمكن أن تحد من الطلب أو تصحيحها، وتؤدي إلى ركود أو كساد في النشاط الاقتصادي.

لذلك، فإن الهدف الرئيس من السياسات النقدية هو تحقيق الاستقرار الاقتصادي والتوظيف الكامل لعوامل الإنتاج؛ وبالتالي النمو الاقتصادي.

ـ وإذا كان هناك نقص في مستوى التشغيل، فإن دور السياسة النقدية هو العمل على رفع مستوى التشغيل وزيادة الناتج في اتجاه الحد الأقصى.

ـ أما إذا كان الطلب الكلي في مستوى أعلى من قدرة الإنتاج على الرد عليه فينشأ حينئذٍ الضغط التضخمي، ويكون هدف السياسة النقدية هو الحد من الطلب الكلي.

٢ ـ السياسات المالية (إنفاق عام/ ضرائب)

تتلخص السياسات المالية باستخدام عناصر الميزانية العامة للدولة؛ أي الإيرادات والنفقات وفائض، أو عجز، الميزانية في التأثير في سير النشاط الاقتصادي.

أهداف السياسات المالية:

أ ـ تحقيق الاستقرار الاقتصادي والعمالة والنمو الاقتصادي

ـ لما كانت زيادة النفقات العامة هي بمنزلة حَقْن في دائرة النشاط الاقتصادي، بينما تُعتبر زيادة الضرائب بمنزلة تسرّب من هذه الدائرة، فإن إحداث الاستقرار الاقتصادي يقتضي في حالة دورة انكماشية زيادة الحقن عن طريق زيادة الإنفاق العام أو تخفيض التسرب عن طريق تخفيض الضرائب أو كليهما معاً.

ـ أما في حالة دورة توسعية أو تضخمية فيقتضي الأمر، على العكس، تخفيض الإنفاق العام أو زيادة الضرائب أو كليهما معاً، وبهذا يمكن امتصاص الفجوة الانكماشية أو الفجوة التضخمية، تلك الفجوات التي تحدث بين الطلب الأمثل (المحتمل) عند مستوى التوظف الكامل، والطلب الفعلي الذي يصدر عن المستهلكين والمستثمرين.

ب ـ تخصيص الموارد الاقتصادية

يقصد بذلك تدخّل الدولة عن طريق ميزانيتها في توزيع

الموارد بين مختلف الأغراض، ومختلف القطاعات (سواء عامة أم خاصة).

ج ـ إعادة توزيع الدخول

تهدف إلى تصحيح أوضاع التفاوت الشديد في الدخول، تلك الأوضاع الناشئة عن ميكانيكية السوق الحرة في النظام الرأسمالي، ويكون ذلك عن طريق فرض الضرائب على المواطنين على أساس قدرة كل منهم على الدفع، واستخدام جزء من حصيلة هذه الضرائب في تقديم تحويلات نقدية أو عينية إلى ذوي الدخول المنخفضة. وتتضمن المدفوعات التحويلية أيضاً تلك التي تُدفع إلى المنتجين في شكل إعانات إنتاج.

٣ ـ السياسات المباشرة

تلجأ الدولة إلى التدخل في النشاط الاقتصادي عن طريق السياسات المباشرة بهدف التأثير في هياكل الجهاز الإنتاجي، وفي ميكانيكيات السوق. من حيث المبدأ يقوم جهاز السوق في النظام الرأسمالي بتحقيق التوازن في الأسواق وتخصيص الموارد وتوزيع الدخول على أفضل وجه، لكن الواقع العملي يشير إلى قصور ميكانيكيات السوق عن تحقيق هذه الأهداف بصورة مُرضية، ما يؤدي إلى وجود أوضاع من عدم التوازن تضرّ بفاعلية الاقتصاد، وتضر بالعدالة الاجتماعية، حينئذٍ تتدخل الدولة مباشرة للتأثير في الميكانيكيات الاقتصادية. ويمكن بوجه عام إبراز ثلاثة مجالات لهذا التدخل المباشر:

أ ـ تنظيم هياكل الإنتاج والتبادل عن طريق

ـ التدخل عن طريق التشريع والقواعد المنظمة للإنتاج والتبادل.

ـ التدخل عن طريق الاتفاقات التي تعقدها الدولة مع المشروعات الوطنية في ما يتعلق بالتوظف والاستثمار والتمويل والأسعار وغير ذلك.

ـ التدخل عن طريق الجهاز المصرفي أو مؤسسات عامة تمويلية لتنظيم العلاقة بين الوحدات الاقتصادية والوسطاء الماليين، ومعالجة مشكلة نقص الائتمان في بعض المجالات مثل تمويل بناء المساكن، وتمويل التجهيزات الإنتاجية للمشروعات المتوسطة والصغيرة.

ـ دخول الدولة بنفسها في مجال إنتاج السلع والخدمات، لكن في الأغلب يكون إنتاج الحكومة في مجالات محدودة، ويكون معظمها خارج نطاق إمكانية القطاع الخاص، وإن كان ذلك لا يُلغي فكرة توسع القطاع العام ودخوله في مجالات يمكن القطاع الخاص أن يضطلع بها.

ب ـ التدخل في الأسواق

يأخذ هذا التدخل صورتين: التدخل في أسواق المنتجات، والتدخل في سوق العمل.

ـ بالنسبة إلى التدخل في سوق المنتجات، يأخذ صوراً عديدة، منها:

● التأثير في الكميات المنتجة (مثل استخدام سياسات التخزين بهدف انتظام أسعار بعض المواد مثل النفط).

• الرقابة على المبادلات الخارجية بهدف تحديد الكميات المتبادلة (سواء مباشرة كما هي الحال في نظام الحصص أم عن طريق الرسوم الجمركية).

• الرقابة على حركات رؤوس الأموال.

• التدخل لتخفيف حدة، أو منع، الاحتكار وإتاحة المنافسة وتوجيهها توجيهاً بنّاءً.

• التدخل عن طريق سياسات الأسعار لحماية المستهلكين والتأثير في مستوى الأسعار وكبح جماح التضخم، علاوة على حماية بعض المنتجين، وبخاصة في القطاع الزراعي.

ـ أما بالنسبة إلى التدخل في سوق العمل فيهدف إلى:

• علاج الاختلال في سوق العمل بصفة عامة.

• خلق مزيد من الوظائف لتخفيف حدة البطالة.

• تسهيل سيولة العمالة، والتنسيق بين احتياجات العمل والتأهيل والتدريب وغير ذلك.

ج ـ سياسات الدخول

في الدول الرأسمالية يرتبط نمو دخول أصحاب المرتبات والأجور بزيادة إنتاجية العمل، وهو ما يحقق النمو بالأجر وتحقيق العدالة في الوقت نفسه. أما الدخول من غير مرتبات، فإن معظمها يأتي عن طريق الربح. وعلى الرغم من صعوبة فرض قاعدة عامة للتحكم بالأرباح، فإن بعض الدول تحاول التحكم بها بطريقة غير مباشرة عن طريق تنظيم أسعار البيع، إلا أن كثيراً من الدول تقترب من هذه الوسيلة بحذر خوفاً من الحدّ من معدل تكوين رأس المال.

خلاصة

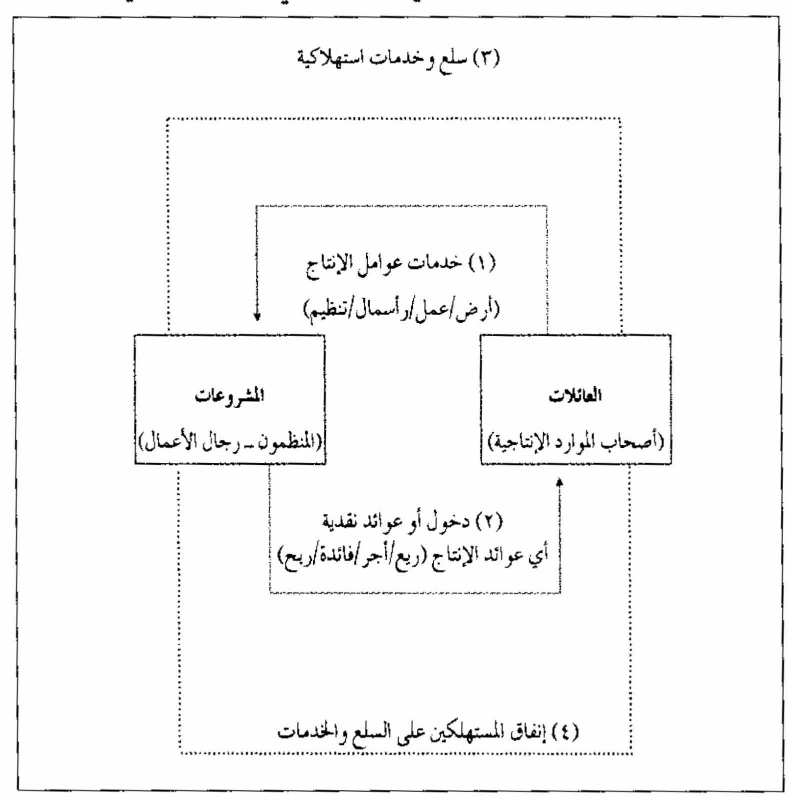
لا تلجأ الدول عادة إلى وسيلة واحدة للتدخل في النشاط الاقتصادي، وإنما قد تستخدم وسائل عديدة بدرجات متفاوتة، أو تستخدمها كلها مجتمعة. ولا توجد دولة تستطيع الاستغناء عن التدخل الحكومي في النشاط الاقتصادي بأي صورة كانت، وأن تقتصر مهامها على الوظائف التقليدية للدولة، وترفع يدها تماماً عن النشاط الاقتصادي، بل تلجأ الدولة إلى التدخل مستخدمة السياسات السالفة الذكر، أو بالتخطيط التأشيري (التوجيهي) النابع من اعتبارات عملية واقتصادية بحتة.

رابعاً: دورة النشاط الاقتصادي (عجلة الثروة)

هي دورة تعكس مسارات العمليات الحقيقية والنقدية التي يقوم بها أفراد المجتمع بصفتهم منتجين للسلع والخدمات أو مستهلكين لها. وبشكل مبسط نفترض أن الاقتصاد الوطني يتكوّن فقط من مجموعتين من الوحدات، مجموعة المشروعات (ويمثلها المنظمون؛ أي رجال الأعمال)؛ ومجموعة العائلات (وهم أصحاب الموارد الإنتاجية؛ أي ملّاك الأراضي والعمال وأصحاب رؤوس الأموال). والاقتصاد الوطني هو اقتصاد مغلق، ليست له علاقات مع الخارج، كما نفترض أن العمليات تقتصر فقط على الإنتاج والاستهلاك ولا تأخذ بالاعتبار الادخار والاستثمار، وعلى هذا، يبيع أصحاب الموارد الإنتاجية خدمات مواردهم إلى المنظمين مقابل عوائد نقدية (عوائد عوامل الإنتاج) في صورة ريع عن خدمات الأرض، وأجور عن خدمات العمل، وفوائد عن خدمات رأس المال، ثم ينفقون هذه الدخول

النقدية ثانية «بوصفهم مستهلكين» على شراء منتجات المنظمين. وعلى هذا نجد انسياباً من المستهلكين إلى المنظمين فى أسواق السلع الاستهلاكية، وانسياباً من المنظمين إلى هؤلاء المستهلكين في أسواق الخدمات الإنتاجية، وتتكرر هذه العملية إلى ما لا نهاية، وتسمى بدورة النشاط الاقتصادي. ويمكن التعبير عنها بالشكل الرقم (١٠ ـ ١):

الشكل الرقم (١٠ ـ ١)
دورة النشاط الاقتصادي المبسطة في اقتصاد نقدي



هذه التدفقات الأربعة التي تشكل الدورة المزدوجة تنقسم إلى:

تدفقات حقيقية:

ـ يمثلها التدفق رقم (١)، وهي الخدمات الإنتاجية التي تقدّمها العائلات إلى المشروعات (عوامل الإنتاج).

ـ يمثلها أيضاً التدفق رقم (٣)، وهو تدفق السلع والخدمات الاستهلاكية من المشروعات إلى العائلات (القيمة الكلية للإنتاج أو الناتج القومي).

تدفقات نقدية:

ـ يمثلها التدفق رقم (٢)، وهو تدفق الدخول التي تدفعها المشروعات مقابل الحصول على عوامل الإنتاج (الدخل القومي).

ـ يمثلها أيضاً التدفق رقم (٤)، وهو تدفق إنفاق العائلات مقابل شراء الإنتاج (الإنفاق القومي)، أي إن العائلات تنفق الدخل القومي على شراء الناتج القومي.

ـ هذا، وتؤدي بنا العلاقة التبادلية الكاملة بين هذه التدفقات إلى القول إن الدورة قد أغلقت أو تمت، وأي خلل في هذه العلاقة يؤدي إلى خلل في دورة النشاط الاقتصادي، ويحدث أوضاعاً من عدم التوازن في الاقتصاد القومي، فإذا ما تغلّبت التدفقات الحقيقية على التدفقات النقدية فسيحدث خلل في دورة النشاط الاقتصادي بما يعرضه لخطر الركود والانكماش (حيث إنه من الضروري ألا يكون تحت تصرف الوحدات الاقتصادية حجم من النقود أكبر بكثير من اللازم،

لأن مثل هذا الوضع يؤدي إلى زيادة الطلب على المنتجات ليصل إلى مستوى يزيد على طاقة الجهاز الإنتاجي)، وعلى ذلك، فإنه من الضروري إيجاد نوع من التوازن النسبي بين التدفقات الحقيقية والتدفقات النقدية حتى لا يحدث خلل فى دورة النشاط الاقتصادي.

ـ إذا كان منطق دورة النشاط الاقتصادي يوحي بأن هذه الدورة لا بد من أن تكتمل، فإن الواقع العملي في الدول كلها يعكس أوضاعاً مختلفة من عدم التوازن، أو من العوامل المتعارضة التي تؤثر في دورة النشاط الاقتصادي. هذه العوامل تتمثل بصفة عامة في نوعين: **الأول** هو عوامل الحقن المستمر في دورة النشاط الاقتصادي، و**الثاني** هو عوامل التسرب.

يرجع الحقن إلى نمو الدخول الخارجية التي لا تأتي مباشرة من الدخول التي خلقتها المشروعات؛ أي إن هذه المشروعات تحصل على تدفقات نقدية أكثر مما دفعت لقطاع العائلات مقابل عوامل الإنتاج، وهذا يمثل تدفقاً نقدياً يضاف إلى دورة النشاط الاقتصادي.

أما التسرب فيرجع إلى الدخول التي لا تمر بالدورة. وهي تنشأ من عدم الدخول بالكامل، أي إن جزءاً من التدفق النقدي الذي تخلقه المشروعات لا يعود إلى هذه المشروعات، ويمثل تسرّباً للنقود خارج الدورة كالاكتناز مثلاً أو الادخار.

على ذلك يمكن القول إن الدخول الخارجية تمثل عامل حقن، والادخار أو الاكتناز يمثل عامل تسرب.

ـ وحتى يكون الاقتصاد في حالة توازن عند مستوى معين

من الإنتاج والدخل والأسعار يجب أن يكون التدفقان المتعارضان متساويين، والشرط الأساسي لذلك هو أن يكون مجموع الحقن مساوياً لمجموع التسرّب.

ـ إن دورة النشاط الاقتصادي المبسطة لهي على درجة شديدة من التبسيط، فهي قائمة على بعض الافتراضات غير الواقعية، فإذا ما حاولنا التخلص من بعض هذه الافتراضات فإنه يمكننا تقديم دورة أقرب إلى الواقع. ومن أجل هذا يلزمنا أن ندرج في تحليلنا عمليات الادخار والاستثمار، ودور الهيئات الحكومية، ودور المؤسسات المالية، والعلاقات مع الخارج.

خامساً: بعض مصادر عدم التوازن أو الاختلال في دورة النشاط الاقتصادي

١ ـ عدم التوازن بين الناتج والإنفاق

إذا زاد حجم الإنفاق عن حجم الناتج تكون هناك أزمة قصور فى الإنتاج، أو إفراط فى الإنفاق، وإذا حدث العكس تكون هناك أزمة إفراط في الإنتاج أو قصور في الإنفاق. ويقتضي التغلب على هذه الأزمات تغيير مستويات هذه الكميات الكلية بغرض إعادة التوازن للدورة.

٢ ـ عدم التوازن بين الادخار والاستثمار

ينشأ هذا من ظاهرة الاكتناز التي تحجب جزءاً من الدخل عن الإنفاق؛ أي عن الاستمرار في دورة النشاط الاقتصادي. وهذا يعبّر عن فجوة كمية حقيقية، لكن قد تنشأ هذه الفجوة

من عدم التوافق الزمني بين تجميع المدخرات وتوجيهها إلى الاستثمارات، وهذا يُعبّر عن فجوة زمنية إذا تعدّى الأمر النطاق الزمني الذي يجب أن تكتمل فيه دورة النشاط الاقتصادي.

٣ ـ عدم توازن ميزانية الدولة

إن عجز الميزانية يعني زيادة النفقات عن الإيرادات؛ أي زيادة الحقن عن التسرب، ويستتبع هذا زيادة الطلب إلى مستوى أعلى من مستوى العرض. ويعني فائض الميزانية زيادة الإيرادات عن النفقات؛ أي زيادة التسرب عن الحقن، ويستتبع هذا خفض الطلب إلى ما دون مستوى العرض.

في هذا الصدد تجدر ملاحظة نقطة مهمة، وهي أن إحداث فائض أو عجز فى الميزانية قد يكون مقصوداً للتأثير في حجم الدورة النقدية للنشاط الاقتصادي.

٤ ـ عدم توازن ميزان العمليات الجارية ضمن ميزان المدفوعات

إن فائض ميزان العمليات الجارية يعني زيادة صادرات السلع والخدمات على واردات السلع والخدمات، بما يعني أن هناك زيادة في التدفق الخارجي في دورة النشاط الاقتصادي يتمثل في زيادة ما ينفقه غير المقيمين على سلع وخدمات خارجية، ويعتبر هذا حقناً في دورة النشاط الاقتصادي يؤدي إلى زيادة حجم التدفق الإيجابي في الدورة.

أما عجز ميزان العمليات الجارية فيمثل تسرباً من دورة النشاط الاقتصادي.

سادساً: التضخم والكساد

لعل من الأشياء المهمة التي تستوقف انتباه القارئين في علم الاقتصاد أو المهتمين به، أو حتى المواطن العادي، أن يتم فهم ـ بشيء من الإيضاح والتفصيل ـ بعض المصطلحات الاقتصادية التي يتم تداولها بين الحين والآخر. ويأتي مفهوم كل من التضخم والكساد ليمثل قدراً كبيراً من الأهمية والرغبة في التوضيح. وسنعرض بشكل مبسط للغاية مفهوم كل من التضخم والكساد، وشرح أثر كل منهما بشيء من الإيجاز في الاقتصاد الكلي، وفي حياة المواطن العادي.

يُعرف التضخم أنه الزيادة المُفرطة في كمية النقود بالنسبة إلى عرض السلع والخدمات. ولفهم هذا التعريف سنرجع قليلاً إلى ما أوردنا ذكره في الجزء الخاص بدورة النشاط الاقتصادي، فبعد أن عرفنا أنه داخل دورة النشاط الاقتصادي تتولّد دخول نقدية للعائلات (أصحاب الموارد الإنتاجية)، وكذلك المشروعات، وعرفنا أيضاً أنه لا بد من أن يقابل التدفقات النقدية تدفقات حقيقية من موارد وعوامل إنتاج من قبل أصحاب الموارد وكذلك سلع وخدمات من قبل المشروعات، لكن هذا التوازن لا يحدث بهذا الشكل في الواقع العملي، وبعد توزيع الدخول قد تعجز المشروعات عن تقديم السلع والخدمات التي يحتاجها الأفراد (قد يكون بسبب تدهور الإنتاجية مثلاً)، وهنا يُصبح لدى الأفراد نقود لا يستطيعون بها شراء ما يحتاجونه،

وهو ما يوصف بأنه زيادة مفرطة في كمية النقود بالنسبة إلى عرض السلع والخدمات، وهو ما يُعرف بالتضخم (زيادة في التدفقات النقدية عن التدفقات الحقيقية). ولمزيد من التبسيط كي يصل المعنى سنطرح الفرض الآتي:

نفترض وجود محل بيع مواد غذائية يحوي ١٠٠ زجاجة من زيت الطعام، سعر الزجاجة دولار واحد، وأن هناك ١٠٠ مواطن يسكنون في الحي الذي يوجد فيه هذا المحل، وأن دخولهم لا تسمح سوى بشراء زجاجة واحدة. في هذه الحالة الافتراضية (غير الواقعية) سيكون السعر التوازني دولار واحد عند الكمية التوازنية زجاجة واحدة.

لكن لنفترض أن دخول الأفراد قد زادت بشكل يسمح بشراء أكثر من زجاجة واحدة، وفي المقابل لم يزد المحل من كميته المعتادة الـ ١٠٠ زجاجة، (حيث لم تطرأ زيادة في الموارد والإنتاج تقابل تلك الزيادة في دخول الأفراد ـ «التضخم») ماذا سيحدث؟

بشكل تلقائي سيرفع صاحب المحل من سعر زجاجة الزيت الواحدة إلى دولارين، وذلك لامتصاص تلك الزيادة في النقود لدى الأفراد كي يحجم الطلب الذي تزايد على الزيت الذي يتوافر بكميات كانت كافية قبل الزيادة في دخولهم، لكنها الآن أصبحت محدودة. هذا الارتفاع في السعر يُعيد التوازن لما كان عليه في ظل الكمية المحدودة. تجدر ملاحظة أن الأمر نفسه يحدث إذا ما ظلت دخول الأفراد ثابتة على ما كانت عليه، لكن في المقابل انخفضت الكمية المنتجة من

زيت الطعام، وأصبح لدى البائع ٧٠ زجاجة بدلاً من ١٠٠.

يوضح هذا المثال الافتراضي البسيط جداً إلى حد كبير مفهوم التضخم في ذهن المتلقي.

الكساد هو الزيادة المفرطة في عرض السلع والخدمات بالنسبة إلى كمية النقود، أو هو نقص السيولة التي تُحد من الطلب على السلع والخدمات. إذ قد تحدث زيادة في الكميات المنتجة من السلع والخدمات لا تقابلها زيادة في الدخول النقدية للأفراد (زيادة في التدفقات الحقيقية عن التدفقات النقدية)، قد يكون بسبب تطور الفنون الإنتاجية. ففي هذه الحالة سيوجد فائض كبير في السوق من السلع والخدمات يزيد على قدرة الأفراد النقدية على شرائه.

على الافتراض نفسه في المثال السابق، سيزداد عدد زجاجات زيت الطعام لدى البائع من ١٠٠ إلى ١٥٠ مثلاً في ظل عدم زيادة دخول الأفراد، فسيحدث أن تظل ٥٠ زجاجة فائضة لم تُبَع، وشيئاً فشيئاً يحدث الكساد في الأسواق لانصراف المستهلكين عن الشراء، وانخفاض طلبهم نسبياً مقارنة بالزيادة المفرطة في عرض السلع والخدمات في السوق.

سابعاً: النظم الاقتصادية المعاصرة

تعددت النظم الاقتصادية التي تسعى إلى معالجة المشاكل الاقتصادية المختلفة، وتنوّعت ما بين أنظمة تقيّد السوق، وأنظمة تُعطيه حرية كاملة، وذلك بحسب ظروف وأحداث كل دولة.

تؤدي دراسة النظم الاقتصادية عموماً إلى الاستفادة من التجارب السابقة بتبني الجوانب الناجحة والابتعاد عن الأخطاء والسلبيات وتطوير أو تطويع ما يحتاج إلى ذلك منها. ويمكن القول إن هناك ثلاثة نُظم اقتصادية معاصرة:

١ ـ النظام الرأسمالي (اقتصاد السوق الحر)

تأخذ الدول المتقدمة والعالم الغربي بهذا النظام الذي يتسم بأمور عديدة، أهمها:

أ ـ رفع يد الدولة عن النشاط الاقتصادي

حيث تترك الحكومةُ قوى السوق تعمل بحرية، وأن تتحدد الأسعار بحسب العرض والطلب، حيث يترك النظام الرأسمالي أمر الإنتاج والاستهلاك للمنتج والمستهلك من دون تدخّل بينهما، ومن دون تحديد لنوع أو كمية الإنتاج أو لأسعار السلع. وينحصر دور الحكومة في الرقابة للتأكد من التزام الجميع بالقوانين وشروط المنافسة بين المنتجين من دون احتكار، فتكتفي الدولة بالتشريع لخدمة السوق، وبالحراسة لضمان سريان النشاط الاقتصادي وفق القوانين والقواعد العامة الملزمة. وتُسمى الحكومات في النظام الرأسمالي بالحكومة الحارسة، اشتقاقاً من وظائفها التي تنحصر في مهام الدفاع (الجيش)، والأمن (الشرطة)، والتشريع والقضاء.

ب ـ حرية الإنتاج والاستهلاك

من حق المنتج اختيار نوع وكميات السلع التي يريد إنتاجها دونما تدخّل من الدولة، كذلك للمستهلك الحرية الكاملة في

تحديد نمط الاستهلاك ونوعيته اللذين يرغب فيهما من دون أي توجيه مباشر من قبل الدولة.

ج ـ حماية الملكية الخاصة وتشجيعها

هو عنصر أساس في النظام الرأسمالي، بل يكاد يكون هو صلب النظام الرأسمالي، إذ لا يستقيم الحديث عن نظام رأسمالي من دون الحديث عن حرية الملكية الخاصة وانتقالها بين أفراد المجتمع بكل حرية، وفي ظل حماية الدولة.

د ـ الدور الفاعل لجهاز الثمن

حيث يؤدي الثمن دوراً رئيساً في السوق، وفي كشف رغبات المستهلكين في استهلاك سلعة معينة، ومن ثم يوضح للمنتج ما يحتاجه لتوفير السلعة في السوق عند ذلك الثمن وباتفاق كل من المنتج والمستهلك عند سعر معين، فإن هذا السعر يعمل على توجيه الموارد الاقتصادية إلى استخدام أمثل لها في السوق سواء من جهة ما ينفقه المستهلكون على شراء السلع والخدمات أم من جهة المنتجين الذين يخصصون الموارد اللازمة للإنتاج. ولعل النموذج الأمريكي والاتحاد الأوروبي يُعدَّان النموذج الأبرز لتطبيق النظام الرأسمالي.

هـ ـ التخطيط التأشيري

تتبع الدول الرأسمالية في توجيه النشاط الاقتصادي حتى تضمن فاعلية أدائه نوعاً من التخطيط القائم على التوضيح وعرض الرؤى وإطلاق الحوافز المشجعة من دون إلزام أو

تقييد، هذا التخطيط يسمى التخطيط التأشيري أو التوجيهي، فلو أن الدولة تريد زيادة إنتاج سلعة معينة كسلع التصدير مثلاً، فإنها تعطي النصح لمجموعة المصدرين أو تضع مجموعة من حوافز تشجيع السلع التصديرية من أجل تدعيمها، وذلك من دون إلزام المنتجين بإنتاجها.

٢ ـ النظام الاشتراكي (التخطيط المركزي)

يعتمد هذا النظام على عدة ثوابت أساسية تدور حول ملكية الدولة لوسائل الإنتاج وتخطيطها للاقتصاد تخطيطاً مركزياً استناداً في ذلك إلى المبادئ الماركسية التي وضعها كارل ماركس في كتابه **رأس المال**، ويمكن التطرق إلى أهم الأسس التي يقوم عليها هذا النظام بشيء من التفصيل في ما يلي:

أ ـ الملكية العامة لوسائل الإنتاج

يعني أن الملكية تكون لكل أفراد المجتمع، والدولة أو الحكومة هي التي تدير هذه الملكية وتحدد ما يجب إنتاجه، وبأي كمية، ثم توزّع الناتج بين الأفراد.

في هذا النظام لا يملك الفرد ملكية خاصة لوسائل الإنتاج والموارد الاقتصادية التي لا يترتب عليها أي عمليات إنتاجية، إذ لا يحق للفرد تملّك رأس المال، حيث إن الفكرة الأصيلة في قلب هذا النظام أن النظام الرأسمالي قائم على استغلال رأس المال لقوة العمل، فالذي يملك رأس المال ووسائل الإنتاج لا بد له من أن يستغل طبقة العمال التي لا تملك إلا قوة عملها، حيث يقوم الرأسمالي بشراء قوة عمل أفراد البروليتاريا (الطبقة

الكادحة) ويوجهها لإنتاج السلع، وعلى هذا فبملكية الدولة وسائل الإنتاج فإنها تقوم بحماية البروليتاريا من استغلال رأس المال.

ب ـ التخطيط الاقتصادي المركزي

أي أن تُدير الدولة النشاط الاقتصادي من الألف إلى الياء، وتضع الخطط، وتحدد نوعية وكمية السلع المنتجة، وأن تضطلع بمهمة التصنيع والتوزيع وحدها، وأن تحدد سعر الصرف دونما اعتبار لقوى السوق الحرة.

ج ـ انعدام دور جهاز الثمن

تقوم الحكومة بتسعير السلع والخدمات بأسعار غير حقيقية لا تعكس قيمتها أو تكلفتها، فغالباً ما تُباع بأسعار متدنية من أجل تحقيق أهداف اجتماعية (الدعم)، حيث تتحمل الحكومة الجزء الأكبر من ثمن السلعة كي توفّرها للمواطنين بأسعار معقولة بعيداً من السعر الحقيقي.

د ـ التفسير المادي للتاريخ

في النصف الأول من القرن التاسع عشر كان يوجد تياران فلسفيان متعارضان، أحدهما مثالي والآخر واقعي. وقع ماركس فريسة للصراع بين المثالية والمادية، بين ما يجب أن يكون وما هو كائن بالفعل، أي بين المثالية والواقعية. لكن ماركس سرعان ما ابتعد عن المثالية التي ترتبط بالفكر المجرد أو المطلق وبعالم ما وراء الطبيعة، وتبنّى الفلسفة المادية، وبنى

حولها نظاماً لتفسير التاريخ أطلق عليه التفسير المادي للتاريخ.

هذه الطريقة المادية في تفسير التاريخ تعني التأكيد أن الأحداث والتطورات كلها غير المادية سواء أكانت اعتقادات أم أدياناً أم فلسفات أم قواعد أخلاقية أم اجتماعية أم قانونية أم سياسية، كل هذه الأحداث والتطورات تتحدد بأحداث ذات طبيعة مادية وليس العكس.

بعبارة أخرى، إن تطور القاعدة أو الأساس المادي (الأساس الاقتصادي) هو الذي يحكم تطور العوامل والمؤسسات الذهنية والاجتماعية والسياسية، لا العكس. إذ تعتبر العوامل والمؤسسات غير المادية مرآة تعكس الأساس المادي أو الاقتصادي الذي سمّاه ماركس «نظام الإنتاج»، وبحسب رؤية ماركس، فإن الهياكل السفلية (ويقصد بها الهياكل الاقتصادية) هي التي تحدد الهياكل العلوية (ويقصد بها الهياكل التشريعية والاجتماعية والذهنية وغيرها من الهياكل غير المادية، وذلك على الرغم من وجود علاقة تفاعلية بين هاتين المجموعتين من الهياكل).

٣ ـ النظام الاقتصادي المختلط (الاشتراكية الديمقراطية الحرة) (الطريق الثالثة)

يتسم هذا النظام بجمعه بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي، حيث يوجد قطاع عام تديره الحكومة بجانب القطاع الخاص في ظل وجود مؤثر للمنتجين والمستهلكين، ولعل أهم ما يُميّز هذا النظام هو وضع الدولة لسياسات اقتصادية لها أثرها في السوق في ظل أثر مماثل في السوق بناء على قرارات المنتجين والمستهلكين.

ظهر هذا الاتجاه بشكل واضح فى القرن العشرين، حيث أخذت الاشتراكيات في أوروبا الغربية شكلاً مؤثراً، لكنها كانت بعيدة من الاشتراكية الماركسية الثورية العنيفة التي طبقت في الاتحاد السوفياتي منذ عام ١٩١٧، وكان أكثر تركيز لها في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا. وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت الاشتراكية الديمقراطية الحرة بشكلها المعروف بعد نجاح الأحزاب السياسية الاشتراكية، ووصولها إلى الحكم في أوروبا الغربية وأستراليا وكندا، وأخذت هذا المسمى تحديداً حتى لا يختلط أمرها بالاشتراكية الماركسية، حيث إن الاتجاه الأساسي للاشتراكية الديمقراطية الحرة هو اتجاه إصلاحي، وليس ثورياً.

لعل أهم الأسس التي يقوم عليها هذا النظام هو محاولة إلغاء الربح الاستغلالي من النظام الاقتصادي بزيادة التدخل الحكومي تدريجياً، كذلك الجمع بين الحرية والتخطيط؛ بمعنى وجود خطة تستخدم في التوجيهات العامة للاقتصاد الوطني، وتتولّى تخطيط الإنتاج وتوجيه الاستثمارات وتوزيعها من دون أن تؤثر هذه الخطة في حرية التصرف الفردية في المجالات كافة.

ثامناً: دور المشرّع في النشاط الاقتصادي

لا يمكن الحديث عن النشاط الاقتصادي وإدارته وسياساته من دون الحديث عن التشريع والعلاقة التفاعلية بينهما، فالتشريع قد يكون في خدمة النشاط الاقتصادي إجمالاً وتفصيلاً، أو العكس، إذ يسعى إصدار التشريعات الاقتصادية وتهيئة البيئة

القانونية في إطار متجانس إلى دفع عجلة الاقتصاد قُدماً لهو بالقطع يصب في مصلحة النشاط الاقتصادي، وقد يراد العكس أحياناً، فعندما لا تصدر تشريعات يرى الاقتصاديون أنها ضرورية ومهمة لضبط سير النشاط الاقتصادي (إصدار قانون منع الاحتكار مثلاً)، فإن ذلك يصبّ بالقطع في غير مصلحة النشاط الاقتصادي، بل يصب في مصلحة المحتكرين. من هنا يبرز الدور المهم للتشريع في ضبط سير النشاط الاقتصادي والعلاقات الاقتصادية الداخلية والخارجية.

ما يلفت أيضاً هو ذلك الأثر الذي تُحدثه بعض التشريعات؛ بمعنى أنه قد يكون هناك تشريعات تضع الكثير من الأفعال والتصرفات تحت بند التجريم، ثم في أثناء التحولات الاقتصادية وبرامج الإصلاح الاقتصادي والتكيف الهيكلي تصدر تشريعات تُعفي الأفعال والتصرفات ذاتها من التجريم، وتضعها في وضع الإباحة. مثال ذلك حيازة النقد الأجنبي والتعامل فيه، فمثل ذلك الأمر قد يقع من يتعامل فيه تحت طائلة القانون، ومن ثم يتعرض للعقاب (مثل مرور الدولة بمرحلة تطبيق النظام الاقتصادي الاشتراكي)، ثم بعد تحوّلها إلى اقتصادات السوق الحرة الرأسمالية تعدّل هذه التشريعات بما يخدم المرحلة الجديدة. هنا يظهر الدور المتناقض للتشريع في أثناء مراحل التحول الاقتصادي، فهو قد يصبح أحد معوّقات التحول، حيث يُجرِّم من الأفعال ما يصبح مطلوباً منها في المرحلة الجديدة. وعلى ذلك يظهر الدور المهم للمشرّع في بحثه عن كيفية تسهيل عملية الانتقال والتحول بأقل قدر من الخسائر، وأعظم قدر من المكاسب للاقتصاد الوطني في مجمله، وللأفراد في

تفصيلاته على حد سواء مما لا يدخل الاقتصاد في تضارب وتضاد يؤديان إلى إحداث آثار سيئة وغير مرغوبة. وإذا أضفنا إلى ذلك تلك التطورات الدولية المتسارعة في مجال العلاقات الاقتصادية الدولية وما اتجهت إليه من تداخل للاتفاقات الدولية مع التشريعات المحلية لتظهر أهمية التشريع في إدارة هذه العلاقات التي قد تتعارض بشكل يحتاج إلى التدخل التشريعي الفاعل.

ـ الحماية القانونية للنشاط الاقتصادي

في ضوء التحولات الاقتصادية الدولية، والاتجاه نحو اقتصادات السوق الحرة، والتحرر من المركزية، واعتبار القطاع الخاص قاطرةَ التنمية، قد تظهر حالات من التجاوز من جانب القطاع الخاص من خلال ممارسات وأفعال لا تصب في مصلحة الفرد المستهلك، ومن ثم يتأثر النشاط الاقتصادي بشكل عام، في ظل عدم وجود بعض التشريعات المهمة التي من المفروض أن تحول دون ظهور سلبيات تضر بالاقتصاد الوطني، مثل الاحتكار والإغراق والمنافسة غير المشروعة، وإهدار حقوق المستهلك، وعدم مراعاة البعد الاجتماعي، والمسؤولية الاجتماعية تجاه المواطنين، وعدم تطبيق شروط الجودة للسلع والخدمات، وكذا الإهمال في حماية البيئة والحصول على قروض من الأجهزة المصرفية من دون ضمانات تؤمن أموال المودعين. ومن الأشياء المهمة أيضاً التي يجب التركيز عليها التوسع في أنشطة ومجالات غير مهمة ومفيدة، مثل الاستهلاك الترفي والمبالغ فيه أو التوسع في الاستثمار العقاري الشاطئي،

الأمر الذي يذهب بالنشاط الاقتصادي إلى حالة من الانفلات يصعب معها تحجيمه أو السيطرة عليه.

لا يفوتنا أن نذكر بعض التوصيات الضرورية لحماية النشاط الاقتصادي من الآثار السلبية التي قد تلحق به:

ـ وضع بناء نظري للحماية القانونية للنشاط الاقتصادي في ظل آليات السوق الحرة.

ـ القيام بمراجعة شاملة للتشريعات، بقصد القيام بإصلاح تشريعي يزيل العوائق والقيود التي تعوق النمو والازدهار الاقتصاديين.

ـ إجراء إصلاح قضائي يكفل سرعة إنهاء المنازعات في المعاملات، وتحقيق الضمانات اللازمة لحسن سيرها.

ـ العمل على إصدار تشريع شامل يراعى فيه معالجة الآتي:

● الاتفاقات التواطئية بين الشركات والمؤسسات المتنافسة التي تتضمن تحديد الأسعار أو مناطق النفوذ والانتشار، وبخاصة إذا كانت بقصد الاحتكار.

● استكمال التشريعات اللازمة لحسن قيام آليات السوق بدورها، ولحماية حقوق المستهلكين، وبصفة خاصة التشريعات التي تهدف إلى منع قيام حالات الاحتكار، وتلك التي تحكم جودة وصلاحية المنتجات سواء للاستخدام المحلي أم للتصدير، وغيرها من التشريعات التي تحمي من الغش والاحتيال والإخلال بالتعاقدات أو بالضمانات، فالمنافسة غير العادلة تؤثر بشكل سلبي في الإنتاج والمنظومة الاقتصادية في عمومها.

تاسعاً: أزمة السيولة

يكثر تداول عبارة أزمة السيولة في الأوساط الاقتصادية والتجارية، بل في حياة المواطن العادي أحياناً. وعندما تثار عبارة أزمة السيولة يكون المقصود بها هو نقص السيولة على وجه الدقة، ويمكن تعريف نقص السيولة بأنه انخفاض في مستوى السيولة النقدية المتداولة خارج الجهاز المصرفي والودائع الجارية وغير الجارية، سواء بالعملة المحلية أم بالعملات الأجنبية على المستوى القومي.

١ ـ المظاهر الدالة على حدوث هذه الأزمة

أ ـ الارتفاع الكبير في المخزون من السلع نتيجة انحسار الطلب الناجم عن انخفاض السيولة.

ب ـ انتشار التخفيضات المتواصلة والأوكازيونات للتخلص من المخزون الراكد.

ج ـ تراجع أسعار الأسهم الجيدة لعدم وجود طلب عليها.

د ـ الثبات النسبي في معدل دوران النقود.

هـ ـ تعثر أصحاب القروض عن السداد.

و ـ عدم قدرة البنوك على الوفاء بالتزاماتها تجاه مودعي الأموال لديها وعجزها عن الوفاء بنسب السيولة لكل من العملتين المحلية والأجنبية.

لتلك المظاهر الدالة على حدوث أزمة السيولة العديد من الأسباب المؤدية إليها، التي تختلف من حالة إلى أخرى، ومن

دولة إلى أخرى، فإذا أخذنا الحالة المصرية على سبيل المثال التي بدأت ملامحها بالظهور منذ عام ١٩٩٧، سنجد أن الأسباب تتنوع بين اختلال هيكلي، وعوامل خارجية سواء أكانت أزمات عالمية أم ضغط مؤسسات «بريتون وودز» (البنك والصندوق الدوليان).

٢ ـ أهم أسباب أزمة السيولة في الحالة المصرية بحسب التقرير الاستراتيجي العربي

أ ـ تزايد الإنفاق على التليفون المحمول وخدماته، وتحوله إلى عامل تسرب لدخول الأفراد وعامل امتصاص لمدخراتهم.

ب ـ تزايد الإنفاق على الدروس الخصوصية في المراحل التعليمية المختلفة، وبخاصة المرحلة الثانوية.

ج ـ الإفراط في الاستثمار العقاري وزيادة المعروض من العقارات الفاخرة عن الطلب عليها، وبخاصة الاستثمار العقاري الشاطئي الذي تم التوسع به بشكل غير مدروس جيداً لا لشيء إلا منطق العدوى.

د ـ دخول العديد من المدخرين سوق الأوراق المالية وسحب سيولة كبيرة من البنوك.

هـ ـ زيادة الاستيراد من السلع التي لها مثيل محلي، وبالتالي تراكم المخزون من السلع المنتجة محلياً.

و ـ زيادة المخزون من السلع المستوردة التي قامت البنوك بتمويلها، الأمر الذي يسبب اختناقاً في السيولة لا يتحرك إلا بتحرك المخزون، (ويأتي استيراد السلع الترفيهية والاستفزازية

باعتباره أحد عوامل الضغط على السيولة المتوافرة من النقد الأجنبي، وهو ما سبّب نقصها بشكل واضح).

ز ـ الانخفاض في حصيلة الدخل السياحي، أخذاً بالاعتبار ارتباط السياحة بالعديد من الصناعات الأخرى التي يبلغ عددها قرابة ٥٠ صناعة، وبخاصة بعد حادث الأقصر الإرهابي في عام ١٩٩٧ الذي تراجعت في أثره حصيلة الدخل السياحي بشكل كبير للغاية، واستمر التراجع لفترة طويلة بعده.

ح ـ انخفاض تحويلات العاملين بالخارج، وبخاصة الخليج، نظراً إلى الإيقاع المتسارع للأحداث هناك.

ط ـ تركز الإقراض من قبل وحدات الجهاز المصرفي في عدد من العملاء الكبار، ما أثّر في تيار المعروض من السيولة، بخاصة من جانب البنوك بحكم أن استمرار تيار القروض في التدفق يتطلب إعادة سداد القروض بمعدلات معينة لضمان الدوران الطبيعي لحركات الأموال، (وهو ما لم يحدث في معظم الحالات، حيث إما تعثّر هؤلاء العملاء الكبار في السداد وإما هرب منهم من هرب بأموال القروض خارج البلاد، الأمر الذي ظهرت آثاره الفادحة بعد ذلك).

ي ـ غياب التنسيق بين استثمارات القطاع الخاص (وهو الأمر الذي أدى إلى حدوث تشابه وتكرار في المشروعات التي يتم الاستثمار فيها، وعلى رأسها الحديد والإسمنت والسمن الصناعي وزيوت الطعام، ما أدى إلى اكتظاظ السوق بكميات كبيرة من منتجات متشابهة، وهو ما دفع السوق إلى الدخول في الكساد).

ك ـ دخول الدولة واستثمارها في مشروعات ضخمة ذات عائد على المدى الطويل (وهو ما أدى إلى سحب الكثير من السيولة المحلية والأجنبية).

ل ـ تأخر الحكومة عن سداد مديونياتها لشركات المقاولات والموردين، كذلك تأخر المقاولين بدورهم عن سداد مديونياتهم للبنوك، بالإضافة إلى التهرب الضريبي الذي أضعف إيرادات الدولة، ومن ثم قدرتها على سداد مديونياتها.

م ـ عدم ثقة المستهلك في قدرته على توليد دخول جديدة، ما يدفعه إلى عدم الإفراط في الشراء، وبالتالي توليد آثار معاكسة في النشاط الاقتصادي.

ن ـ اتباع سياسات مالية ونقدية تستهدف الحفاظ على مستوى منخفض لمعدلات التضخم (وهو ما يصطحب بإحداث حالة متعمدة من الكساد).

س ـ قيام البنك المركزي بنقل حسابات بعض الجهات السيادية من البنوك التجارية وتحويلها إليه، إلى جانب الحد من الاقتراض الخارجي.

قد تتشابه الحالة المصرية مع حالة النمور الآسيوية في جوانب عديدة، مع الأخذ بالاعتبار الفارق بين الحالتين من حيث الآثار الناجمة عن الأزمة. وفي عام ١٩٩٧ اهتزت دول جنوب شرق آسيا بشدة حيث أخذت عملاتها في الهبوط، وانهارت بورصاتها، وفقَدَ حوالى ١٠ ملايين آسيوي وظائفهم، وبلغت درجة الانكماش في اقتصادات هذه الدول ١٥ بالمئة.

٣ ـ أسباب أزمة بورصات دول جنوب شرق آسيا

أ ـ تزايد العجز في الميزان التجاري بسبب المنافسة الحادة التي تتعرض لها صادرات تلك الدول من جانب جيرانها بسبب وجود تشابه كبير في منتجاتها المصدَّرة، ما يؤثر في النهاية في زيادة الصادرات.

ب ـ زيادة الدَّين العام، المحلي والخارجي، وأعبائه، وذلك بسبب:

ـ الاستهلاك الترفي والتوسع في صادرات السلع الاستفزازية.

ـ التوسع في الاستثمار العقاري الشاطئي بشكل غير منضبط ومدروس.

ـ استخدام قروض الجهاز المصرفي في المضاربة في البورصة.

ـ فشل الجهاز المصرفي في تحمل منح مزيد من الائتمان سواء للأفراد أم للشركات في ظل تزايد الديون المعدومة وعدم سداد المقترضين لديونهم.

ـ ضعف البنوك المركزية وغياب الرقابة الجيدة على البنوك التجارية.

ـ غياب الشفافية والمكاشفة المستمرة وعدم وضوح المعلومات التي تقدمها الحكومات، ما أدى إلى الوقوع في فخ المؤشرات الاقتصادية المضللة.

ـ عدم فرض الرقابة الدقيقة على تدفق رؤوس الأموال الأجنبية إلى البورصات الآسيوية، بخاصة قصير الأجل منها، وهو ما يسمى بالأموال الساخنة (Hot Money).

ـ تحويل أرباح الشركات المتعددة الجنسية لأرباحها خارج البلاد بشكل متواصل وعدم تدويرها داخل البلاد.

نلاحظ هنا مدى التشابه بين الحالة المصرية وحالة النمور الآسيوية من حيث الأسباب المؤدية إلى حدوث أزمة الركود، ومن ثم السيولة التي تتلخص في إخفاق الجهاز الرقابي، والقرارات السياسية والاقتصادية غير الصحيحة، وتحرير تدفق رؤوس الأموال بلا ضابط أو رقيب. هذا، ولا يستبعد البعض أمثال رئيس الوزراء الماليزي، مهاتير محمد، أن يكون الغرب هو من تلاعب بأسواق المال والعملات الآسيوية لهدم اقتصاداتها.

ويلاحظ أيضاً أن الحالة المكسيكية والأرجنتينية ليستا بعيدتين من الحالة المصرية وحالة النمور الآسيوية، حيث مرت الدولتان في تسعينيات القرن العشرين بالأسباب والمقدمات نفسها من عدم شفافية ونقص معلومات وغياب الرقابة، وكان من نصيب الأرجنتين تدهور عملتها الوطنية. وزاد من هذا التدهور كون عملتها مربوطة بالدولار الأمريكي، وإزاء تدهور العملة ونقص السيولة تدافع المودعون على البنوك لسحب مدخراتهم، وكانت المفاجأة في انتظارهم حيث أغلقت البنوك الأبواب بوجوههم لعدم وجود سيولة نقدية تكفي عمليات السحب المتواصل، الأمر الذي جعل الأرجنتين على حافة الانفجار. ولم تبعد كثيراً البرازيل عن مسرح الانهيار. والملاحظ في حالات النمور الآسيوية ومصر والمكسيك والأرجنتين والبرازيل أن القاسم المشترك بين تلك الحالات هو عدم الشفافية والوضوح، ونقص المعلومات والقرارات الخاطئة. ولكي يتحقق الانضباط المالي لا بد من أن تتوافر المعلومات

نفسها للجميع، وبشكل صحيح، فالأزمة في جوهرها أزمة شفافية وصحة معلومات.

٤ ـ محاولات التغلب على أزمة نقص السيولة

في جوّ تلك الأزمات الناجمة عن نقص السيولة تأتي السياسات الاقتصادية لتؤدي دورها في كسر الركود وتنشيط السوق، فيكون دور السياسة النقدية هو العمل على رفع مستوى التشغيل وزيادة الناتج في اتجاه الحد الأقصى، كما يتم ربط العملة المحلية بسلة عملات أجنبية توزع بينها، وليس ربطها بعملة واحدة، تلافياً للانهيار في العملة المحلية، بالإضافة إلى ضخ البنك المركزي للعملات الأجنبية من احتياطه بهدف إنعاش السوق الراكدة. ويكون دور السياسة المالية هو زيادة الحقن في الدورة الاقتصادية المنكمشة لنقص السيولة، وذلك عن طريق زيادة الإنفاق العام أو تخفيض التسرب في الدورة عن طريق تخفيض الضرائب والجمارك، وهو ما فعلته الحكومة المصرية في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤ حيث قامت بتخفيض الجمارك على العديد من الواردات بنسب تتراوح ما بين ٢ إلى ٤٠ بالمئة في محاولة منها إلى إنعاش السوق الراكدة. كذلك يمكن استخدام السياسات المباشرة بهدف التأثير في هياكل الجهاز الإنتاجي، وفي ميكانيكيات السوق، فيمكن الدولة التدخل عن طريق تعديل التشريعات والقواعد المنظمة للإنتاج والتبادل أيضاً، حيث يُمكنها التدخل في الأسواق، سواء في سوق المنتجات مثل رقابتها على المبادلات الخارجية وعلى حركات رؤوس الأموال أم في سوق العمل لتسهيل سيولة العمالة.

في نهاية القول، تجدر ملاحظة إلى أن أي أزمة اقتصادية لا بد من أن يكون لها روافد سياسية واجتماعية يجب الانتباه إليها وإصلاحها حتى تكتمل منظومة الإصلاح بما يؤدي في النهاية إلى الحل السليم. فالإصلاح الاقتصادي يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع إصلاح سياسي وآخرَ اجتماعي، إذ لا يكفي أن تُطبّق سياسات ليبرالية وروشتات مؤسسات «بريتون وودز» العلاجية حتى تتحقق التنمية، بل يجب أن توجد مؤسسات قوية على درجة من الكفاءة كي تستطيع تنفيذ تلك السياسات في جو من الشفافية والمعلومات الصحيحة.

المراجع

ـ في أصول علم الاقتصاد

إبراهيم، نعمة الله نجيب، أحمد مندور وأحمد رمضان. **مقدمة في الاقتصاد**. بيروت: الدار الجامعية، ١٩٩٠.

أبو علي، محمد سلطان وهناء خير الدين. **أصول علم الاقتصاد: النظرية والتطبيق**. القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٦.

عمر، حسين. **الاقتصاد لكل قارئ**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧.

المحجوب، رفعت. **الاقتصاد السياسي**. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦ ـ ١٩٧٣. ٢ ج.

ـ في تاريخ تطور الفكر الاقتصادي

الببلاوي، حازم. **دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

ـ في التنمية الاقتصادية

أبو النور، بركات. **التنمية الاقتصادية**. القاهرة: جامعة الأزهر، ٢٠٠٠.

كريم، كريمة وجودة عبد الخالق. **أساسيات التنمية الاقتصادية**. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٧.

نامق، صلاح الدين. **نظريات النمو الاقتصادي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.

ـ في السياسات الاقتصادية

عبد العظيم، حمدي. **السياسات المالية والنقدية في الميزان ومقارنة إسلامية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٦.

ـ مراجع متنوعة

حشاد، نبيل. **قضايا اقتصادية معاصرة**. القاهرة: دار النسر الذهبي، ١٩٩٦.

الخزرجي، حسن. **النظم الاقتصادية**. القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٩.

عبد الحليم، أحمد [وآخرون]. **الحماية القانونية للنشاط الاقتصادي**. إشراف حاتم القرنشاوي. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ٢٠٠٢.

عشماوي، عشماوي علي. **العلاقات الاقتصادية الدولية**. القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٩٩.

«القسم الرابع: الاقتصاد المصري بين انفلات سعر الصرف وخطر الركود.» في: **التقرير الاستراتيجي العربي ٢٠٠٠**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٠.

ـ مواقع على الإنترنت

البنك الدولي للإنشاء والتعمير : <http://www.worldbank.org>.

مجلة الأهرام الاقتصادي : <http://www.ahram.org.eg./ik>.

أسعار عملات : <http://www.alwatan.com/dailyhtml/currency.html>.

صندوق النقد الدولي : <http://www.imf.org>.

البنك الدولي (بالإنكليزية) : <http://www.worldbank.org>.

الأمم المتحدة (بكل اللغات) : <http://www.un.org>.

البنك الدولي (بالعربية) : <http://www.albankaldawli.org>.

محكمة العدل الدولية : <http://www.icj-cij.org>.

مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان : <http://www.unhchr.ch>.

منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة : <http://www.fao.org>.

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة : <http://www.unesco.org>.

منظمة الأمم المتحدة للتنمية الصناعية : <http://www.unido.org>.

منظمة الأمم المتحدة للطفولة : <http://www.unicef.org>.

منظمة التجارة العالمية : <http://www.wto.org>.

منظمة الصحة العالمية : <http://www.who.int/en>.

منظمة حظر الأسلحة الكيميائية : <http://www.opcw.org>.

المنظمة العالمية للملكية الفكرية : <http://www.wipo.int>.

منظمة العمل الدولية : <http://www.ilo.org>.

الوكالة الدولية للطاقة الذرية : <http://www.iaea.org>.

الصندوق الدولي للتنمية الزراعية : <http://www.ifad.org>.

صندوق الأمم المتحدة للسكان : <http://www.unfpa.org>.

صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة : <http://www.unifem.undp.org>.

شبكة الإغاثة : <http://www.unifem.undp.org>.

دائرة الأمم المتحدة للاتصال بالمنظمات غير الحكومية : <http://www.un-ngls.org>.

البرنامج العالمي المعنى بالعولمة والتحرير والتنمية البشرية المستدامة : <http://www.unctad-undp.org>.

برنامج الأمم المتحدة للبيئة : <http://www.unep.org>.

الفصل الثاني عشر

التجربة الآسيوية في التنمية
والدروس المستفادة
مع إشارة خاصة إلى تجربة ماليزيا

محمود عبد الفضيل(*)

أولاً: أهمية التجربة الآسيوية في التنمية

كان بزوغ التجربة الآسيوية في التنمية والنهضة، خلال فترة وجيزة من الزمن لم تتجاوز ثلاث حقب، نموذجاً تاريخياً جديداً في عالم التنمية والنهضة، يختلف منهجياً ومؤسسياً عن النماذج التقليدية التي بشّر بها الفكر الاقتصادي التنموي في الخمسينيات والستينيات، إذ جاءت هذه التجربة مختلفة تماماً عن نماذج التخطيط المركزي التي حكمت عمليات التنمية في الاتحاد السوفياتي وبلدان الكتلة الاشتراكية والهند وغيرها من بلدان العالم الثالث.

(*) أستاذ الاقتصاد في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

جاءت التجربة الآسيوية لتقدم مزيجاً فريداً من السياسات العامة التي تضعها الدولة «ذات التوجه التنموي» في شراكه كاملة مع القطاع الخاص والاستثمارات الأجنبية. وعلى الرغم من تنوع أبعاد تلك العلاقة المثلثية بين الدولة والقطاع الخاص والاستثمارات الأجنبية، إلا أن نجاح هذا النموذج، بتنويعاته المختلفة، ساعد في دحض العديد من الثنائيات التي زخرت بها الأدبيات الاقتصادية «النيوكلاسيكية»، منذ نهاية السبعينيات من القرن العشرين. تلك الثنائيات القائمة على النظرة غير الجدلية إلى الواقع، وإلى حركة التاريخ، حيث يتم الاستبعاد المتبادل (Mutual Exclusion) بين العام والخاص، والسوق والخطة، وبين إحلال الواردات والتوجه التصديري.

كذلك أثبت «النموذج الآسيوي»، لدى تشغيله، كفاءة عالية في تحديد قدر من العلاقة الصحية بالنسبة إلى درجة انفتاح الاقتصاد المحلي على الاقتصاد العالمي في التوقيتات المناسبة، ولا سيما من حيث نوعية تدفقات الاستثمار الأجنبي إلى الداخل وإلى الخارج.

وساعد بروز معالم «النموذج الآسيوي» في التنمية والنهضة الاقتصادية في بلورة الإرهاصات الأولى لنظريات النمو الحديثة المسماة «النمو ذاتي ـ المركز» (Endogenous Growth Theory)، باعتبارها عملية تاريخية متميزة تماماً عما جرى في بدايات عمليات التراكم الرأسمالي في البلدان الغربية المتقدمة، من ناحية، وعن نماذج التنمية في بلدان العالم الثالث، كما عرفناها في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، من ناحية أخرى.

ثانياً: إعادة الاعتبار لـ «الدولة التنموية»

لعل هناك إجماعاً في الفكر التنموي الحديث، في ضوء تجربة التنمية في بلدان جنوب شرق آسيا، على أهمية الدور التدخلي والمُحفّز للدولة التنموية الذي يأخذ شكل الإرشاد الاستراتيجي (Strategic Guidance) في توجيه عمليات التنمية. وهناك العديد من الأدلة الإحصائية التي توضح أهمية دور ما سمي «الدولة المحفُزة» (Catalyst State) في إحداث تغيرات كبيرة وجوهرية في التركيبة القطاعية (Sectoral Mix) للبلدان حديثة التصنيع في بلدان جنوب شرق آسيا.

من ناحية أخرى، ساعدت التجربة الآسيوية في التنمية في بروز مقولة نظرية «السوق المحكومة» (Governed Market)، وتعتبر دراسة روبرت واد (Robert Wade) الصادرة في عام ١٩٩٠، من أهم الدراسات الرائدة في هذا المجال، إذ تتلخص المقولة الرئيسة في هذه الدراسة بأن «الدولة كانت قائدة للسوق» في بلدان آسيا الناهضة، ولم تكن الدولة مجرد تابع أو معضد للسوق، كما تشير موجة الكتابات الليبرالية السائدة في بلادنا العربية.

ويعرّف مانويل كاستلس (Manuel Castells) الدولة ذات التوجه التنموي باعتبارها تلك «الدولة التي تؤسس شرعيتها على قدرتها على إطلاق عملية تنموية متواصلة، لا تقتصر فقط على معدلات نمو مرتفعة للناتج المحلي الإجمالي، وإنما تحدث تحولات جذرية في هيكل الإنتاج المحلي، وفي علاقاتها بالاقتصاد الدولي». كذلك يرتبط بالمشروع النهضوي الذي تُدير دفته الدولة التنموية، إجراء تحولات مهمة في النظام الاجتماعي

والعلاقات الاجتماعية (The Social Order)، إذ إن عمليات التحول والنهضة لا تقتصر فقط على التحولات في الهيكل الاقتصادي، وإنما تمتد إلى علاقات الإنتاج والهياكل الاجتماعية المصاحبة لها.

لعل هناك إجماعاً في الفكر التنموي الحديث، في ضوء تجربة التنمية في بلدان جنوب شرق آسيا، على أهمية الدور التدخلي والمحفّز للدولة التنموية الذي يأخذ شكل الإرشاد الاستراتيجي (Strategic Guidance) في توجيه عمليات التنمية في بلدان جنوب شرق آسيا. وهناك العديد من الأدلة الإحصائية التي توضح أهمية دور ما سُمّي «الدولة المحفزة» (Catalyst State) في إحداث تغيرات كبيرة وجوهرية في التركيبة القطاعية للبلدان الحديثة التصنيع في بلدان جنوب شرق آسيا.

ثالثاً: ماليزيا: تجربة التنمية الوطنية في ظل الانفتاح المحسوب على العالم الخارجي

تعتبر تجربة التنمية في ماليزيا تجربة مهمة بالنسبة إلى البلدان العربية باعتبارها تجربة تمت في بلد إسلامي بهدف التنمية والنهوض الاقتصادي، في ظل سياسة منفتحة على العالم الخارجي. وتستمد هذه التجربة خصوصيتها من أنها محاولة جريئة للدخول في دائرة العولمة مع الحفاظ على درجة كبيرة من هامش الوطنية الاقتصادية.

نجحت تلك المعادلة الصعبة في التطبيق، في ظل القيادة الحكيمة لرئيس الوزراء الماليزي السابق مهاتير محمد، حيث ركزت قيادته منذ عام ١٩٨١ على ثالوث «النمو، التحديث،

التصنيع»، باعتبار تلك القضايا الثلاث أولويات اقتصادية وطنية. كما تم التركيز على مفهوم: ماليزيا كشراكة (Malaysia Incorporated)، أي باعتبارها شراكة بين القطاع العام والقطاع الخاص، من ناحية، وشراكة بين الأعراق والفئات الاجتماعية المختلفة التي يتشكل منها المجتمع الماليزي، من ناحية أخرى.

ـ تطوّر «مسيرة التنمية» في ماليزيا

بدأت مسيرة التنمية في ماليزيا غداة الحصول على الاستقلال (١٩٥٨)، إذ تم اللجوء إلى الاستراتيجية التقليدية، وهي الإحلال محل الواردات. وكانت البداية التركيز على صناعات السلع الاستهلاكية التي كان معظمها مملوكاً لشركات أجنبية. وسرعان ما تبيّن قصور استراتيجية الإحلال محل الواردات باعتباره محوراً أساسياً لعمليات التنمية المتواصلة، نظراً إلى ضيق السوق المحلية وضعف حجم الطلب المحلي الذي عزز من ضعفه سوء توزيع الدخول بين فئات المجتمع المختلفة. وعلى الرغم من تحقيق قدر من التنويع في منتجات القطاع الزراعي، ظلت عمليات التصنيع خلال الستينيات محدودة، ولم تحقق طفرة كبيرة في حجم العمالة والقيمة المضافة.

ويمكن تقسيم التحولات التي لحقت بمسار التنمية في ماليزيا منذ نهاية الستينيات على النحو الآتي:

أ ـ حقبة السبعينيات

تغطي تلك الحقبة كلاً من الخطة الماليزية الثانية (١٩٧١ ـ

١٩٧٥)، والخطة الماليزية الثالثة (١٩٧٩ ـ ١٩٨٠). واتسم التحول في هذه الفترة بتطوير دور الدولة التدخلي، وتوسيع رقعة القطاع العام في الحياة الاقتصادية الماليزية. وساعدت الزيادة في عائدات النفط في تمويل الحجم المتزايد للنفقات العامة. كما شهدت تلك الفترة بداية التوجه التصديري في عمليات التصنيع، إذ بدأ التركيز على صناعة المكوّنات الإلكترونية وبعض المنتجات التصديرية الأخرى. واتسمت هذه الصناعات التصديرية بأنها كثيفة العمالة، ما نتج منه التوسع الكبير في حجم العمالة، وبالتالي انخفاض معدل البطالة وتحسين إنتاجية العمل. كما رافق هذه الفترة تحسين توزيع الدخول والثروات بين الأجناس المختلفة التي يتكوّن منها المجتمع الماليزي، ولا سيما في بين النخبة الصينية، التي كانت تُسيطر على معظم نشاط الأعمال في الاقتصاد الماليزي خلال فترة الاستعمار البريطاني، والسكان ذوي الأصل المالايي الذين يشكلون الأغلبية.

من ناحية ثانية، أعطت الشركة العامة للبترول ومنتجاته (PERNAS)، التي أنشئت في عام ١٩٦٩، دفعة قوية للسياسة الاقتصادية الجديدة. حيث استخدمت الحكومة تلك الشركة لتكون بمنزلة شركة قابضة تسيطر على فروع مهمة من فروع النشاط الاقتصادي: التأمين، البنوك، التعدين، العقارات، وكذلك على المزارع الكبرى (Plantations) التي تم نقل ملكيتها من الشركات البريطانية والصينية لتصبح شركات عامة، تُدار بواسطة الحكومة الماليزية. ونجحت الشركة بالفعل في شراء أغلبية أسهم الشركات الأجنبية ذات الفاعلية مع نهاية السبعينيات. وأصبح عدد هذه الشركات العامة ما يفوق المئة شركة.

ب ـ فترة التصنيع الثقيل (١٩٨١ ـ ١٩٨٥)

هي الفترة التي تُغطيها الخطة الماليزية الرابعة (١٩٨١ ـ ١٩٨٥)، تمثل بداية مسيرة التنمية التي تم تصميمها في ظل قيادة مهاتير محمد، حيث تركزت عملية التنمية في محورين:

ـ موجة جديدة من الصناعات التي تقوم بعمليات الإحلال محل الواردات.

ـ الصناعات الثقيلة في إطار ملكية القطاع العام.

تمثل هذه الفترة مرحلة تعميق القاعدة الصناعية في الاقتصاد الماليزي، قبل الانطلاق إلى آفاق التصدير الجديدة.

ج ـ مرحلة التحرير الاقتصادي (١٩٨٦ ـ ٢٠٠٠)

تتسم هذه الفترة بإنجاز ثلاث خطط خمسية مترابطة: الخطة الماليزية الخامسة (١٩٨٦ ـ ١٩٩٠)، والخطة الماليزية السادسة (١٩٩١ ـ ١٩٩٥)، والخطة الماليزية السابعة (١٩٩٦ ـ ٢٠٠٠).

وهكذا شهدت الفترة الممتدة بين منتصف الثمانينيات ونهاية التسعينيات، تبلور مشروع مهاتير محمد في التنمية الاقتصادية المنفتحة على العالم الخارجي، من دون التخلي عن مقوّمات الوطنية الاقتصادية. وتتسم هذه الفترة بالإفساح في المجال للقطاع الخاص وتشجيعه وإعطائه المزيد من الحوافز على الاستثمار والمشاركة الفاعلة في مسيرة التنمية. كما تم السماح لرأس المال الأجنبي المباشر بالاستثمار في الاقتصاد الماليزي وفقاً لضوابط معينة.

وأدّت هذه الحزمة من السياسات إلى:

ـ تنشيط عمليات النمو الصناعي.

ـ تعميق التوجه التصديري في عمليات التصنيع.

ـ تحديث البنية التحتية للاقتصاد الماليزي.

ـ مزيد من التعاون الاقتصادي الإقليمي في إطار مجموعة «بلدان الآسيان».

ـ تطوير طبقة من رجال الأعمال الماليزيين من ذوي الأصول المالاوية.

جدير بالذكر هنا أن فترة الانتعاش والرواج التي شهدتها ماليزيا خلال الأعوام: ١٩٨٧ ـ ١٩٩٦، تشكل دليلاً على نجاح برامج التنمية في ماليزيا في ظل السياسات القائمة على التوفيق بين اعتبارات النمو الداخلي للاقتصاد الماليزي من ناحية، والانفتاح على الخارج من ناحية أخرى. وجدير بالذكر أن الاستثمارات اليابانية أدّت دوراً كبيراً في تحقيق تلك الطفرة المهمة في الأداء التنموي في الاقتصاد الماليزي، بدءاً من منتصف الثمانينيات.

هكذا، اكتملت مسيرة التنمية للاقتصاد الماليزي، حيث انتقل الاقتصاد الماليزي من اقتصاد متخلف، عند نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات، إذ كان يعتمد بصفة أساسية على تصدير السلع الأولية، على رأسها المطاط والقصدير، إلى اقتصاد ينهض على قدر كبير من التنوع في هيكل الإنتاج وسلة الصادرات.

الشكل الرقم (١١ ـ ١)
ماليزيا: صورة تلخيصية لتطور المسار التنموي

فترة الستينيات	فترة السبعينيات	منتصف الثمانينيات		منتصف التسعينيات
		٢٠٠٠ ←	٢٠٠٠ ←	٢٠٠٠
الاعتماد على صادرات سلع محدودة من السلع التقليدية: • المطاط • القصدير	الاعتماد على صادرات سلع أولية متنوعة: • البترول والغاز • الكاكاو • أخشاب الغابات • منتجات صناعية محدودة	الصادرات الصناعية «كثيفة العمالة»	صادرات صناعية (ذات مكوّن محلي مرتفع)	الصادرات ذات المحتوى التقاني العالي (Technology Intensive)

محور الزمن ←

رابعاً: الفشل التنموي العربي مقارنةً بالتجربة الآسيوية في التنمية والنهوض الاقتصادي

لا أعتقد أن هناك خلافاً حول الفشل التنموي الملحوظ في المنطقة العربية خلال العقود الثلاثة الماضية (السبعينيات، الثمانينيات، التسعينيات)، إذا ما قورن بحجم الإنجاز التنموي الهائل الذي حققته بلدان آسيا الناهضة، خلال الفترة نفسها. ويلاحظ بهذا الصدد أن الفشل التنموي العربي، مقارنة بالتجربة التنموية في جنوب شرق آسيا، لا يعود إلى «قصور المدخرات»، بل إلى تبديدها، وليس إلى قلة الاستثمارات.. بل إلى سوء توزيعها.. وليس إلى ضعف رأس المال البشري.. بل إلى نزيف العقول وتهجير السواعد.

سوف نشير بإيجاز هنا إلى بعض عناصر الفشل (أو التراجع) في تجربة التنمية في البلدان العربية مقارنة ببلدان آسيا الناهضة، بالاستناد إلى عدد من المؤشرات المهمة، على رأسها:

ـ الأداء التصديري.

ـ فجوة الادخار ـ الاستثمار.

ـ درجة إشباع الحاجات الأساسية للسكان.

ـ معدل نمو الدخل الفردي الحقيقي.

ـ درجة العدالة في توزيع الدخول.

على صعيد أداء الصادرات، بلغ إجمالي حجم الصادرات غير النفطية لإجمالي البلدان العربية نحو ٦٥,٧ مليار دولار أمريكي في عام ١٩٩٧، مقارنة بـ ٥٣٤ مليار دولار هي جملة صادرات خمسة بلدان آسيوية ناهضة هي: الصين، وسنغافورا، وكوريا الجنوبية، وماليزيا، وتايلاند في العام نفسه.

إذا ما أدخلنا الصادرات النفطية في الاعتبار، نجد أن جملة قيمة الصادرات (النفطية وغير النفطية) لمجموع البلدان العربية لم تتجاوز ١٧٦ مليار دولار في عام ١٩٩٧، أي ما يوازي ثلث صادرات البلدان الآسيوية الخمسة. هذا مع ملاحظة أن الصادرات النفطية (وحجمها ١١٣ مليار دولار) هي صادرات لمورد قابل للنضوب، بينما الصادرات الآسيوية هي صادرات متجددة وغير قابلة للنضوب.

إذا ما استندنا إلى مؤشر معدل النمو السنوي لنصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي، على الرغم من إدراكنا لقصوره،

نجد أن المعدلات العالية في حالة البلدان الآسيوية الناهضة التي تتراوح ما بين ٦ و٧ بالمئة في المتوسط خلال العشرين عاماً الممتدة بين ١٩٧٥ ـ ١٩٩٥، يصعب مقارنتها بالمعدلات المتدنية للغاية التي تحققت في معظم البلدان العربية «غير النفطية» خلال الفترة نفسها.

كذلك يلاحظ اتساع الفجوة بين الادخار ـ الاستثمار في معظم البلدان العربية غير النفطية خلال حقبة التسعينيات، مقارنة بمجموعة البلدان الآسيوية الناهضة. ويعود ذلك إلى ضعف الطاقة الادخارية المحلية في البلدان العربية، والميل المرتفع نحو الاستهلاك في القطاع العائلي. ومن ناحية أخرى، نلاحظ أنه بينما نجحت البلدان الآسيوية الناهضة في تخفيض أعباء خدمة الدين العام الخارجي، كنسبة من حصيلة الصادرات السلعية والخدمية خلال الفترة من منتصف الثمانينيات حتى نهاية التسعينيات (باستثناء تايلاند)، ظلت أعباء خدمة الدين العام الخارجي في معظم البلدان العربية عند مستويات عالية تصل أحياناً إلى ٢٧ في المئة (المغرب والجزائر)، خلال الفترة نفسها.

إذا ما انتقلنا إلى قضايا توزيع الدخل، تشير البيانات الإحصائية إلى أن نسبة عدم العدالة في توزيع الدخول الفردية، مقاسة بنسب نصيب الخمس الأغنى من السكان إلى الخمس الأفقر من السكان، إلى أن هذه النسبة تتراوح ما بين ٥ و٦ أمثال فى حالة الهند، وتايوان، وكوريا الجنوبية، والصين، مقارنة بـ ٧ أمثال فى حالة الجزائر والمغرب والأردن، و٨ فى حالة تونس.

على الصعيد المؤسسي، أدّت مراكز التفكير الاستراتيجي (Think Tanks) دوراً بالغ الأهمية في ترشيد السياسات وعملية صنع القرار في بلدان جنوب شرق آسيا الناهضة، إذ قامت هذه المراكز بدور مهم ومركزي في رسم الاستراتيجيات المستقبلية لمسارات النمو، من خلال رؤى علمية للواقع المحلي والعالمي، ولا سيما في مجال:

- تحديد الأولويات القطاعية.

- رسم اتجاهات التطوير التقاني.

- نمط التغييرات المؤسسية المطلوبة لمصاحبة عمليات النمو والتنمية.

لا شك في أن كفاءة الكادر العلمي والقيادي لتلك المراكز ساعدت القيادة السياسية في التحرك المستقبلي في ظل بوصلة هادية، حيث ساعدت الدراسات والتوصيات في عدم الاقتصار على رؤية الأشجار منفردة، بل رؤية الغابة كلِّها. على حد تعبير ألفرد مارشال، أحد مؤسسي علم الاقتصاد الحديث.

لا بد من الاعتراف بأنه لا يوجد مثيل لتلك المراكز في المنطقة العربية، من حيث الكفاءة المؤسسية والكثافة الفكرية، على الرغم من كثرة المراكز التي تحمل اللافتات والأسماء المماثلة في منطقتنا العربية.

كذلك لا بد من الإشارة إلى الدور المركزي الذي قامت به الاستثمارات المالية اليابانية، والشركات الدولية النشاط اليابانية، كقاطرة لعملية التنمية في بلدان جنوب شرق آسيا، مقارنة بالدور الذي قامت به الأموال والاستثمارات العربية في

المنطقة العربية، إذ إن تدفق الأموال والاستثمارات البينية، العربية في ما بين بلدان المشرق والمغرب العربي، لم يكن مقترناً بالقدرة التنظيمية والخبرة الرأسمالية التي جاءت في ثنايا الاستثمارات اليابانية التي أدّت دوراً مهماً ومحفّزاً لعمليات التنمية في بلدان جنوب شرق آسيا، بدءاً من منتصف الثمانينيات. إن المال وحده لا يكون عنصراً محفّزاً للتنمية، من دون أن يقترن بالقدرة التنظيمية والتقدم التقاني والرؤية الاستراتيجية البعيدة المدى.

عموماً، يمكن إرجاع هذا الفشل التنموي في المنطقة العربية، في التحليل الأخير، إلى عوامل عديدة، أهمها:

ـ القضايا السلوكية، على مستوى سلوكيات رجال الأعمال، والقطاع العائلي، والبيروقراطية الحكومية.

ـ الترتيبات التنظيمية والمؤسسية، حيث تسود الفوضى والارتجالية والعشوائية.. نتيجة سوء اختيار القيادات، ومبدأ الولاء والانصياع... بدلاً من الكفاءة والنزاهة، وروح الانتماء.

ـ تأثير الحروب والصراعات في المنطقة العربية، ففي الوقت الذي دعم الغرب «مشروع تنمية النمور الآسيوية» بدرجات مختلفة، ولا سيما خلال فترة الحرب الباردة، كان هناك نوع من العداء المعلن (أو المستتر) لمشروع النهوض العربي، ما أدى إلى تعويق مسيرة التنمية العربية، كذلك كان للحروب والصراعات المسلحة في المنطقة العربية أكبر الأثر في تبديد موارد ثمينة، وتحطيم جانب مهم من البنى الارتكازية في المنطقة (الصراع العربي ـ الإسرائيلي، الحرب العراقية ـ

الإيرانية، الحرب الأهلية في لبنان والجزائر، حرب تحطيم العراق منذ عام ١٩٩١). الأمر الذي لم تتعرض له البلدان الآسيوية الناهضة، منذ بداية الخمسينيات، على الرغم من استمرار التوترات والتهديدات العسكرية في منطقة المحيط الهادي وشبه الجزيرة الكورية.

ـ غلبة العقلية الريعية (وليس التنموية) على النخب الحاكمة ونخب رجال الأعمال في المنطقة العربية منذ نهاية السبعينيات، مقارنة بالعقلية التنموية السائدة لدى الساسة ورجال الأعمال في بلدان آسيا الناهضة. وساعدت أموال النفط، وأساليب إعادة تدويرها، في تغلغل تلك العقلية الريعية القائمة على البذخ الاستهلاكي والسعي وراء الربح والكسب السريع.

خامساً: حول إمكانية «استنساخ» التجربة الآسيوية في التنمية والنهوض الاقتصادي

لعل السؤال المركزي الذي يشغل أذهان العرب في الآونة الأخيرة، وقبل حدوث الأزمة المالية الأخيرة هو: هل تعتبر التجربة الآسيوية تجربة قابلة للتكرار في ظروف تاريخية مغايرة؟ وما هي الدروس المستفادة من التجربة الآسيوية، حتى نُعيد تأسيس قضية النهضة والانطلاق الاقتصادي والحضار، على أسس جديدة، في وطننا العربي؟ تلك هي تساؤلات مهمة ومشروعة في وطننا العربي، وتحتاج إلى إجابات جادة ومعمّقة.

بداية لا بد من الاعتراف بأن هناك هالة كبرى أحيطت بها تجربة النمور الأربعة (كوريا الجنوبية، وسنغافورا، وتايوان، وهونغ كونغ) الذين انطلقوا في الساحة مبكراً، وحققوا إنجازات

مهمة في الستينيات والسبعينيات، لكن التجربة الآسيوية في النهوض والتنمية لا تقتصر على تجربة النمور الأربعة، بل هي أعم وأشمل، وتضم بلداناً مهمة أخرى أخذت تتقدم فى مضمار السباق، وسوف تظهر قوتها بشكل أوضح في الحقب الأولى من القرن الحادي والعشرين مثل الصين، وماليزيا، والهند، وإندونيسيا.

إذا كنا نبتغي وجه الحقيقة حقاً، فإن علينا أن نتفحص جيداً حدود ما تحقق من إنجازات في إطار تلك التجارب، ومدى إمكان تكراره أو عدم إمكانه في ظروف وطننا العربي، حتى نكون على بيّنة من أمرنا إذا أردنا أن نستخلص الدروس والعبر، إذ إن المطلوب هو تحديد مقدار ذلك الجهد الحرج (Minimum Critical Effort)، لكي نخترق «حاجز التقدم»: حاجز التقانة الحديثة، حاجز التصدير للسلع الحديثة، حاجز التقدم التنظيمي والمؤسسي. ولعل السبيل القويم لكسر «حاجز التخلف»، والطيران بالسرعات اللازمة في سماء الاقتصاد العالمي، هو التعرف الواقعي إلى الإمكانات والقيود من دون تزييف أو تدليس، ومن دون خداع أو هزيمة للنفس.

في ضوء دراستنا التجربة الآسيوية في التنمية والنهوض الاقتصادي، يمكننا القول إن تجربة النمور الأربعة الأولى، من الصعب تكرارها للأسباب الآتية:

أولاً: لا بد من الاتفاق على أن الذي أعطى الدفعة الأولى لهذه النمور الأربعة هو ظروف الحرب الباردة، إذ البداية الحقيقية للنمور الأربعة كانت نتاجاً للحرب الباردة. والعالم الغربي أراد أن يحوّل كوريا الجنوبية إلى دولة صناعية حديثة في

مقابل كوريا الشمالية، ويحوّل تايوان وهونغ كونغ وسنغافورا إلى واجهة براقة في مواجهة الصين الشعبية. وهكذا تم ضخ الأموال، وفتح أسواق التصدير أمام منتجاتها، بلا حدود.

ويمكن القول إن نهضة اليابان ذاتها كانت جزئياً نتاج الحرب الباردة. وهذا لا ينفي بالطبع أن اليابان عملت بهمّة ونشاط لكي تحقق هذا المستوى الهائل من النهضة والتقدم. فاليابان حتى عام ١٩٤٩ لم تكن قد حصلت إلا على قدر محدود من المساعدات والمعونات الأجنبية، على الرغم من انتهاء الحرب العالمية الثانية منذ خمسة أعوام! ثم فجأة عندما دخل ماو تسي تونغ بكين في عام ١٩٤٩، بدأت المساعدات تنهال على اليابان بشكل كبير وسخي بدءاً من عام ١٩٥٠، وبدأ الاهتمام بتطوير اليابان لتصبح القوة الأساسية المنافسة للصين الشعبية. واستفادت اليابان استفادة جمة من تلك الظروف التاريخية المواتية.

ثانياً: إن تجربة النمور نشأت في بلدان صغيرة الحجم، باستثناء كوريا الجنوبية، وبالتالي يسهل تحقيق زيادة ملموسة وسريعة في مستوى الدخل الفردي، وكذا مستوى الرفاهية للمجتمع في مجمله، الأمر الذي يصعب حدوثه في البلدان ذات الكثافة السكانية الأعلى. لذا، فإن النماذج الأكثر صلاحية للاستفادة من تجربتها في حالة وطننا العربي هي المجموعة التالية من بلدان آسيا الناهضة: كوريا الجنوبية (في طبعتها الثانية)، وماليزيا، والصين، والهند.

ثالثاً: إن جانباً مهماً من نهضة وتقدم النمور الأربعة القدامى كان من صنع الشركات الدولية النشاط، من خلال بناء

منصّات تصدير في تلك البلدان. وساعدت تلك الأوضاع في توجه تلك البلدان إلى التصدير مباشرة، من دون المرور بمرحلة الإحلال محل الواردات، لأنها تحوّلت إلى «منصات تصدير» لشركات دولية، تحصل من خلالها على الخامات والمكوّنات الأساسية، والتقانة اللازمة، كما تضمن لها تلك الشركات تسوية منتجاتها في الأسواق الدولية. وفي المقابل، نجد أن تجارب التنمية الحقيقية في بلدان العالم النامي، سواء البرازيل أم الأرجنتين أم الصين أم الهند، بدأت أولاً بعملية التصنيع من خلال الإحلال محل الواردات بعمق، ثم أخذت تدخل في المرحلة التصديرية في ما بعد، على النحو الذى أشرنا إليه في الكلام عن «السياسات التصنيعية».

لذا، فإن كنا جادين في فهم آليات ومحرّكات النهضة على الطريقة الآسيوية، وفي ظروف تاريخية مغايرة، علينا أن ندرس بعناية ـ نحن العرب ـ تجارب بلدان مثل: ماليزيا، والصين، والهند، وكوريا الجنوبية، فهي تجارب حقيقية وجادة في التنمية، ولم تكن محض نتاج الحرب الباردة.

سادساً: حول ماهية «نموذج التنمية» والنهوض الاقتصادي في آسيا

اتسم نموذج التنمية في بلدان جنوب شرق آسيا بعدد من السمات الرئيسة أهمها:

ـ استراتيجية استثمارية تقوم على إحداث تغييرات هيكلية في بنية الاقتصاد والإنتاج.

ـ نظام تجاري يقوم على التحيز التصديري.

ـ الدولة التي تؤدي دور المحفز في تحديد توجهات السياسة الاقتصادية البعيدة المدى.

ـ البُعد الثقافي والمؤسسي، من حيث احترام قيمة العمل والجودة والإتقان.

ـ اعتبارات الأمن القومي، حيث اعتبرت القيادات السياسية في تلك البلدان أن بناء عناصر القوة الاقتصادية يشكّل أحد مقوّمات الأمن القومي، بما يعوّض أحياناً من ضعف القوة العسكرية. وساعد في ذلك حدوث درجة كبيرة من الاستمرارية في السياسة الاقتصادية لفترة طويلة من الزمن امتدت أحياناً إلى مدة حقبتين أو ثلاث حقب، على الرغم من تبدل النظم السياسية.

ثار جدل كبير حول الأهمية النسبية لدور عمليات التحرير الاقتصادي، ولا سيما تحرير تدفقات التجارة في تحقيق النهضة الاقتصادية في آسيا. وتشير الأدبيات الحديثة التي تناقش هذا الموضوع إلى رؤية جديدة للعلاقات السببية التي أدّت إلى دينامية الصادرات في تلك البلدان. بينما يشير «النموذج التفسيري» التقليدي إلى أن النمو الهائل لصادرات بلدان جنوب شرق آسيا كان، في الأساس، استجابة للطلب العالمي (Demand-driven)، فإن علاقات السببية في النموذج الآسيوي أخذت مساراً آخر متميزاً، إذ لم تكن عمليات النمو والتنمية تحركها دينامية الصادرات، بل على العكس، كانت دينامية عمليات النمو والتنمية هي التي تحفز وتنشط دينامية الصادرات، إذ إن الذي صنع القفزة التصديرية الكبرى في بلدان شرق آسيا كان نوعية النمو وارتباطه بالتقدم التقاني والجهد الإنمائي الذاتي.

على صعيد تحرير الواردات (Import Liberalisation)، يلاحظ أن هذه العملية قد تمّت بشكل تدريجي يتوافق مع كل مرحلة من مراحل النمو، بحسب ظروف كل بلد من بلدان جنوب شرق آسيا. وبهذا الصدد، تؤكد العديد من الدراسات أهمية هذا النهج التدريجي والمتأني في تحرير الواردات في بلدان جنوب شرق آسيا. وتشير الدراسات حول تجربة كوريا الجنوبية - أحد أهم نمور آسيا - إلى أن كوريا قامت بعملية تحرير الواردات عندما أصبحت على ثقة كاملة بإمكانية التوسع الكبير في حجم الصادرات.

معنى هذا أنه كان هناك نوع من التوازي أو التناظر بين عملية تحرير الواردات، من ناحية، وعملية تطوير القدرات التصديرية للاقتصاد القومي، من ناحية أخرى، وذلك حتى لا تحدث فجوة كبيرة في توازن الميزان التجاري، قد تعوق عمليات التنمية في المستقبل من خلال اختناقات النقد الأجنبي.

خلاصة القول هنا، إن دينامية الإنتاج ونمط التحول في التركيبة القطاعية للنشاط الاقتصادي ونوعية المنتجات (في جانب العرض)، هي التي أدت إلى تحفيز النشاط التصديري والحفاظ على حيويته وديناميته، وليس العكس. كما يعود نجاح استراتيجيات التنمية والنهوض الاقتصادي إلى جودة وكفاءة السياسات المساندة، وبصفة خاصة: السياسات القطاعية، السياسات التصنيعية، السياسات التعليمية، السياسات التقانية، ما أدى إلى تطوير مستمر فى مجال تخليق الميزة النسبية لتلك البلدان بما يتلاءم مع تطوّر ظروف الاقتصاد العالمي.

بالإجمال، أوضحت تجربة النمو المعجل والأداء التصديري

الهائل في بلدان جنوب شرق آسيا الدور المركزي للعناصر التالية:

ـ التخطيط الاستراتيجي البعيد المدى.

ـ التحول الهيكلي في بنية الإنتاج.

ـ التحيّز التصديري الواضح في السياسات الاقتصادية كلها.

كذلك أدّت اعتبارات الأمن القومي في الدول الآسيوية إلى درجة أعلى من التعبئة للموارد، فالتهديدات المتصورة للأمن القومي مكّنت حكومات تلك البلدان من فرض قدر أكبر من الانضباط وتعبئة طاقة المجتمع نحو الغايات القومية والحفاظ على الأولويات الاقتصادية التنموية.

في إطار هذا «النموذج» حدثت درجة أكبر من التفاعل بين القطاعين العام والخاص في مجال أنشطة البحوث والتطوير (R & D)، في إطار خطة استراتيجية للدولة. وأدى ذلك إلى ارتفاع العائد التنموي الدينامي من هذه التفاعلات خارج نطاق عمليات السوق، إذ إن علاقات الترابط والتشابك بين فروع النشاط الاقتصادي، في المراحل الأولى للنمو، تنشأ عادة في ما بين الوحدات الاقتصادية العامة والخاصة، وفي ما بين القطاعات المختلفة، وليس داخل الأسواق فقط، الأمر الذي يؤدي إلى تعظيم الصلات بين المكوّنات الاقتصادية والتقانية والمؤسسية التي تربط بين مختلف أجزاء الاقتصاد القومي.

الفصل الثالث عشر

مصادر المعلومات واكتساب المعرفة

نبيل علي(*)

مقدمة

يتناول هذا الفصل عرضاً لمصادر المعلومات وكيفية الحصول عليها والاستفادة منها، وسيكون التركيز فيه منصبّاً على المفاهيم المحورية، لا على مهارات التعامل مع مصادر المعلومات عبر الإنترنت التي يمكن اكتسابها من أي دليل إرشادي عن استخدام الشبكة. يستهل الفصل بتقديم رباعية «البيانات والمعلومات والمعرفة والحكمة» يتم على أساسها عرض العناصر المختلفة لمنظومة اكتساب المعرفة؛ الهدف من ذلك هو التخلص من الخطأ الشائع الذي يخلط بين الحصول على المعلومات، وعملية اكتساب المعرفة، لتختزل بذلك هذه العملية إلى مجرد تراكم معلوماتي، وليس زاداً معرفياً يمكن لنا استغلاله نظرياً وتطبيقياً.

(*) باحث متفرغ في ثقافة المعلومات ـ مصر.

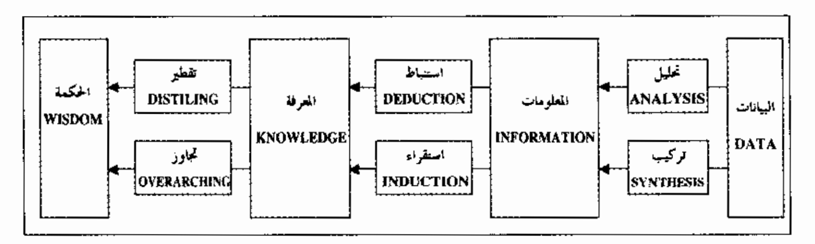
بعد هذا التمهيد ينتقل الفصل إلى الشق التكنولوجي، حيث يعرض نظم البحث عن المعلومات، موضحاً الفروق الجوهرية بين البحث داخل النصوص العربية والنصوص الإنكليزية، بعدها يتم تحديد أساليب مواجهة ظاهرة الانفجار المعلوماتي (Over-information)، وليدة الإنترنت، وفي ضوء ذلك يتم تقديم المكتبة الرقمية باعتبارها إحدى وسائل مواجهة هذه الظاهرة المتفاقمة، ينتهي الفصل بنظرة مستقبلية عن جيل الإنترنت الثاني في ما يخص التوجه المتنامي المعروف حالياً بمصطلح «الوب الدلالي» (Semantic Web) وما يتطلّبه من تطوير آلات بحث أكثر ذكاء وفاعلية.

أولاً: رباعية «البيانات ـ المعلومات ـ المعرفة ـ الحكمة»

يُعد إدراك الفروق بين عناصر رباعية «البيانات ـ المعلومات ـ المعرفة ـ الحكمة» شرطاً ضرورياً لبلورة رؤيتنا للإنترنت من جانب، ومدخلاً أساسياً لرصد مراحل تطور تكنولوجيا المعلومات وفهم طبيعة المجتمع الذي انبثق عنها من جانب آخر.

يلخص الشكل الرقم (١٢ ـ ١) المسار الذي تتدرج فيه البيانات وصولاً إلى الحكمة، وكما يوضح الشكل تتم عملية الارتقاء الرمزي هذه من خلال ثنائيات من العمليات الذهنية الأساسية التي تمكّن الكمبيوتر من القيام ببعضها، ويسعى مصمموه حالياً لإكسابه القدرة على محاكاة كثير مما بقي منها.

الشكل الرقم (١٢ ـ ١)
مسار الارتقاء من مستوى البيانات إلى مستوى المعرفة وصولاً إلى الحكمة



وهذه تعريفات موجزة لعناصر هذه الرباعية:

ـ **البيانات**: هي المادة الخام، هي المُعطيات البكر ـ إن جاز التعبير، البيانات هي بنود البطاقة الشخصية ومادة استيفاء النماذج، وقراءات أجهزة القياس، والإشارات التي تنبعث من أجهزة الإرسال وتلتقطها أجهزة الاستقبال، البيانات هي ما نُدركه مباشرة بحواسنا، هي إشارات اليد وحركة العين، وإيماءة الرأس، وتغير ملامح الوجه، وهذا بالطبع على سبيل المثال لا الحصر.

ـ **المعلومات**: هي ناتج معالجة البيانات من خلال عمليات التحليل والتركيب، وذلك من أجل استخلاص ما تتضمنه البيانات من مؤشرات وعلاقات وتعالقات ومقارنات وكليات وموازنات ومعدلات وغيرها، وذلك من خلال تطبيق العمليات الحسابية والطرق الإحصائية والرياضية والمنطقية، أو من خلال إقامة نماذج المحاكاة (Simulation Models) وما شابه. وعليه، فالبيانات هي ركيزة المعلومات، هي المتغير المستقل الذي لا يستحدث، والمعلومات هي المتغير التابع.

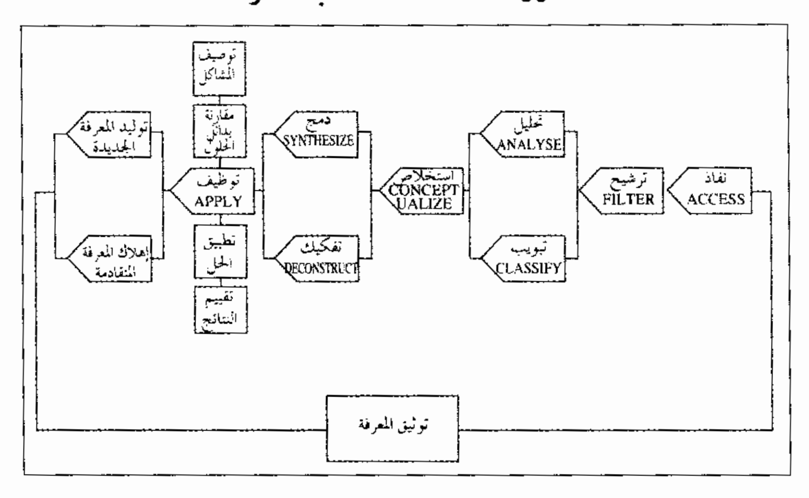
ـ **المعرفة**: هي حصيلة هذا الامتزاج الخفي بين المعلومات والخبرة والمدركات الحسية والقدرة على الحكم، فنحن نتلقى المعلومات، ونتمثلها في عقولنا، نطبّق عليها آليات الاستنباط (Deduction) لاستخلاص المعرفة الضمنية الكامنة بها، وآليات الاستقراء (Induction) لتوليد معرفة جديدة انطلاقاً منها. استنتاجاً من ذلك الفرق بين المعلومات والمعرفة يفوق بكثير الفرق بينها ـ أي المعلومات ـ وبين البيانات.

ـ **الحكمة**: وأخيراً، نصل إلى ذروة الهرم المعرفي، حيث نواجه أعقد العمليات التي يمارسها الذهن البشري لـ «تقطير» المعرفة إلى حكمة مصفاة، «وتجاوز» المتاح من المعرفة، وانتهاك السائد، وزعزعة الراسخ، من أجل فتح آفاق معرفية جديدة، ومن أجل كسر القيود واقتناص الفرص، وترشيد استغلال الموارد واستخدام الوسائل والموازنة بين تحقيق الغايات وكلفة الوصول إليها.

وفقاً لهذه الرباعية يتم رصد تطور الكمبيوتر من آلة لمعالجة البيانات (Data Processing) إلى آلة لمعالجة المعلومات (Information Processing)، ثم إلى آلة لمعالجة المعارف (Knowledge Processing) قادرة على محاكاة وظائف الذهن اللغوية: فهماً وتعبيراً، قراءة وكتابة، تصنيفاً وتلخيصاً، وعلى القيام بمهام الخبراء من مصممين ومحللين ومعلمين، وعلى اتخاذ القرارات ومقارنة السيناريوهات المحتملة وبدائل الحلول الممكنة، والتحكم بالنظم والآلات، بل وكذلك برهنة النظريات وتأليف المقالات، وبناء النماذج الحاسوبية التي تحاكي الواقع (Computer Simulation) وإقامة العوالم الميكروية الخائلية (Virtual Micro-worlds) التي لا وجود لها في دنيا الواقع.

ثانياً: الدورة الكاملة لاكتساب المعرفة

الشكل الرقم (١٢ ـ ٢)
الدورة الكاملة لاكتساب المعرفة



يوضح الشكل الرقم (١٢ ـ ٢) المهام المختلفة التي تتضمنها الدورة الكاملة لاكتساب المعرفة، وهي:

ـ **النفاذ إلى المعرفة**: ويشمل عمليات النفاذ إلى مصادر المعرفة المختلفة، بخاصة الإنترنت، من خلال نظم استرجاع المعلومات، أو من خلال حضور المحاضرات والمؤتمرات والمشاركة في الندوات عن بعد، أو من خلال الحوار المباشر بالمشاركة في حلقات النقاش المتناثرة عبر الإنترنت.

ـ **ترشيح المعرفة**: ويشمل تنقية مصادر المعرفة من المعلومات التافهة والضارة والخاطئة، وأتاحت تكنولوجيا

المعلومات وسائل عديدة لتزوير الصور وتشويه النصوص ونشر المعلومات المضللة.

ـ **تحليل المعرفة**: ويشمل عمليات تحليل النصوص التي تكشف عن البنية الداخلية لهذا النصوص وشبكة العلاقات التي تتفاعل بداخلها، ومنها العلاقات المعجمية التي تربط بين ألفاظها ومشتقاتها ومترادفاتها، والعلاقات التركيبية التي تربط بين فقراتها وجملها وأشباه جملها، والعلاقات الزمنية والمكانية التي تربط بين مسلسل أحداثها، والعلاقات المنطقية التي تربط بين الأحداث والأسباب، وبين المقدّمات والنتائج.

ـ **تبويب المعرفة**: ويشمل العمليات الخاصة بتصنيف محتوى المعرفة وفهرسة الوثائق لتحديد قائمة من الكلمات المفتاحية (Key Words) المستخلصة من نصها لكي تكشف عن مضمونها وتحدد مجالها وموضوعها.

ـ **استخلاص المعرفة**: ويعني الكشف عن المفاهيم الأساسية (Basic Concepts) والأفكار المحورية (Key Ideas) التي ينطوي عليها النص، واستنباط المعلومات الضمنية (Implicit) المستترة وراء سطوره، وذلك باستغلال قرائن يتضمنها ظاهر النص الصريح، وجدير بالذكر هنا أن المعرفة السافرة (Explicit) التي يحملها ظاهر النص لا تمثل ـ عادة ـ إلا ١٠ في المئة تقريباً من المعرفة الكلية التي يحويها النص، أما الباقي ـ وهو الجزء الأكبر بكثير ـ فيبطنها النص في جوفه.

ـ **دمج مصادر المعرفة**: ويعني صهر أكثر من مصدر معرفي (وثيقة) في كيان معرفي متسق ومتكامل، وهي عملية أبعد ما تكون عن عملية «القص واللصق»، حيث لا يمكن تحقيق عملية

الدمج هذه إلا على مستوى الأفكار المحورية والمفاهيم الأساسية لكل مصدر، والتي يتم تحديدها من خلال عمليات التبويب والاستخلاص السالفة الذكر، وكثيراً ما تتطلب عملية الدمج إعادة صياغة لنصوص المصادر المدمجة في نص متجانس ذي بنية مستقلة عن بنية لمصادره.

ـ **تفكيك المعرفة**: تسعى عملية تفكيك مصادر **المعرفة** إلى الكشف عن فكر مؤلفها، واستظهار ما سكت عن البوح به ستراً لنياته ـ ولجهله أحياناً ـ أو تحاشياً للصدام مع السلطة على اختلاف أنواعها.

ـ **توظيف المعرفة**: ويعني استخدام المعرفة في توصيف المشاكل ومقارنة بدائل الحلول وتطبيق الحل الأمثل وتقييم نتائجه.

ـ **توليد المعرفة**: ويقصد به البناء على المعرفة القائمة من أجل إنتاج معرفة جديدة من خلال أسلوب الاستقراء الذي يعتمد ـ أساساً ـ على الاستيعاب الدقيق للمعرفة المتراكمة، واتخاذ منطلقات جديدة تُمكّن من تجاوز هذه المعرفة، وصولاً إلى المعرفة الجديدة.

ـ **إهلاك المعرفة**: ويعني التخلص من المعرفة القديمة وإحلال أخرى أكثر حداثة، وتتزايد أهمية عملية **الإهلاك** المعرفي مع تسارع معدل إنتاجها والاحتفاظ بالمعارف القديمة يخلق نوعاً من الفوضى في نظم تخزينها، «تلوثاً معرفياً» إن جاز التعبير.

ـ **توثيق المعرفة**: وهي عملية تسجيل المعرفة الجديدة في

صورة وثائق علمية وتكنولوجية، واستخلاص الشق المفيد من المعرفة المتقادمة لأغراض الأرشفة لا بدافع التوثيق التاريخي فقط، بل لاحتمال أن نحتاج في المستقبل إلى إعادة تدويرها (Knowledge Recycling).

ثالثاً: نوعيات المعلومات ومصادرها

في ما يخص مصادر المعلومات سيقتصر حديثنا هنا على قنوات الحصول عليها عبر الإنترنت، ولا يعني ذلك الاكتفاء بهذه المصادر، وبخاصة بالنسبة إلى المستخدم العربي، حيث كثير من مصادر المعلومات العربية لم يتم إعدادها في صورة إلكترونية تهيئة لتداولها عبر الشبكة. حتى يصبح الإبحار في الإنترنت مجدياً وسريعاً لا بد من التعرف إلى نوعيات المعلومات ومصادرها. ويمكن تقسيم المعلومات وفقا لعدة اعتبارات منها:

- المجال المعرفي.
- طبيعة المعرفة.
- من حيث وسيط تقديم المعرفة.
- من حيث نوعيات مواقع خدمات المعلومات.

١ ـ من حيث المجال المعرفي

يمكن تقسيم نوعيات المعلومات إلى:

- معلومات علمية لفروع علوم الطبيعيات التي تشمل، على سبيل المثال لا الحصر، علم الطبيعة (الفيزياء)، وعلم الأحياء (البيولوجيا)، وعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا).

ـ معلومات علمية لفروع علوم الإنسانيات التي تشمل، على سبيل المثال لا الحصر، علوم اللغة والتاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا.

ـ معلومات علمية للعلوم المؤسسة التي تشمل الرياضيات والمنطق والإحصاء.

ـ معلومات تكنولوجية التي تشمل في مجالات التكنولوجيا المتقدمة، على سبيل المثال لا الحصر، تكنولوجيا المعلومات ـ الهندسة الوراثية ـ تكنولوجيا الإعلام ـ تكنولوجيا التعليم ـ تكنولوجيا الطب ـ تتكنولوجيا الصناعة ـ تكنولوجيا الزراعة.

٢ ـ من حيث طبيعة المعرفة

يمكن تقسيم نوعيات المعلومات إلى:

ـ أكاديمية ذات طابع بحثي حكومية.

ـ تعليمية مهنية.

ـ تثقيفية تجارية.

ـ تعليمية ترفيهية (Edu-Tainment) شخصية.

٣ ـ من حيث وسيط تقديم المعرفة

يمكن تقسيم مصادر المعلومات إلى:

ـ وثائق ورقيةووثائق إلكترونية.

ـ برمجيات نظم المحاكاة.

ـ قواعد بيانات ببليوغرافية، قواعد بيانات النصوص الكاملة (Full Text).

ـ بنوك معلومات، بنوك صور.

ـ قواميس ورقية، قواميس إلكترونية.

ـ موسوعات ورقية، موسوعات إلكترونية.

ـ صفحات الوِبّ (الإنترنت)، نظم الواقع الخائلي (Virtual Reality).

٤ ـ من حيث نوعيات مواقع خدمات المعلومات

يمكن تصنيف مواقع خدمات المعلومات على الإنترنت بصورة عامة وتقريبية في القائمة الآتية:

ـ مواقع دولية مثل مواقع المنظمات الدولية كمنظمة التجارة العالمية (WTO) ومنظمة الصحة العالمية (WHO) والاتحادات والمنتديات الدولية وما شابه.

ـ مواقع إقليمية مثل مواقع منظمات مثل جامعة الدول العربية ومنظمات الاتحاد الأوروبي.

ـ مواقع وطنية مثل مواقع أجهزة الاستعلامات ومراكز الأرشيفات الوطنية.

ـ مواقع مؤسسات علمية مثل مواقع الجامعات والمعاهد والأكاديميات ومراكز البحوث والدراسات.

ـ مواقع مؤسسات تكنولوجية مثل مواقع شركات تطوير البرمجيات وشركات تصنيع الأدوية.

ـ مواقع المؤسسات التجارية مثل مواقع مؤسسات الأعمال ومواقع خدمات التجارة الإلكترونية.

ـ مواقع المؤسسات المالية مثل مواقع البنوك وشركات الاستثمار وبورصات الأوراق المالية.

ـ مواقع الجمعيات الأهلية ومؤسسات المجتمع المدني الأخرى مثل جمعيات حقوق الإنسان والدفاع عن حقوق المرأة وحماية البيئة.

ـ مواقع شخصية لأشخاص من الأحياء والأموات تتضمن بياناتهم وسجل إنجازاتهم.

رابعاً: نظم البحث عن المعلومات

يلخص الشكل الرقم (١٢ ـ ٣) مسار تطور نظم البحث عن المعلومات ممثلاً بمجموعة من نظم البحث متدرجة من حيث مدى تعمّقها في التعامل مع مضمون الوثائق التي يتم البحث عنها أو فيها، سنتناول في هذه الفقرة نظم البحث الثلاثة الأولى، وهي:

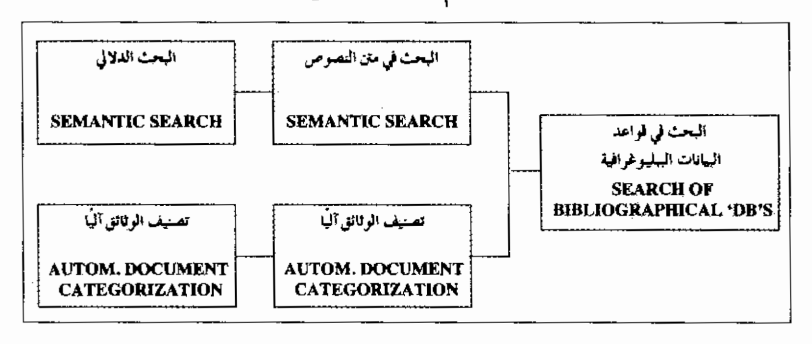
ـ البحث في قواعد البيانات الببليوغرافية

ـ البحث في متن النصوص.

ـ البحث الموضوعي.

أما البحث الدلالي وتصنيف الوثائق آلياً فسنرجئ تناولهما إلى الفقرة سادساً.

الشكل الرقم (١٢ ـ ٣)
مسار تطور نظم البحث عن المعلومات



١ ـ البحث في قواعد البيانات الببليوغرافية

ساد البحث في قواعد البيانات الببليوغرافية (Bibliographical Data Bases) نظم استرجاع المعلومات في مراحلها الأولى. وتحتفظ قواعد البيانات الببليوغرافية بسجل لكل وثيقة مخزّنة بها يتضمن قائمة من البيانات المنمّطة (Formatted) عن هذه الوثيقة، مثل عنوان الوثيقة ومؤلفها وناشرها وسنة نشرها وكلماتها المفتاحية، وأحياناً يضاف استخلاص موجز لها (Abstract).

يتم البحث في قاعدة البيانات باستخدام هذه البيانات من دون غيرها، وهي ـ كما هو واضح ـ خارجة عن نص الوثيقة، وتعتمد ـ أساساً ـ في ما يخص التعريف بالوثيقة على عنوانها الذي كثيراً ما يأتي غير دالّ على مضمونها.

٢ ـ البحث في متن النصوص

مع توافر وسائط تخزين البيانات الضوئية (Optical Media)

ذات السعة الهائلة، مثل الأقراص المدمّجة CD، انتشرت قواعد البيانات المصدرية (Source DB)، أو قاعدة النصوص الكاملة (Full Text DB) التي تُخزّن النصوص الكاملة للوثائق، لا مجرد بيانات إشارية عنها كما هي الحال في قواعد البيانات الببليوغرافية، صاحبَ ذلك ظهور نظم البحث في متن النصوص (Textual Search) التي تتيح البحث عن كلمة معيّنة داخل النص، أو كلمات عديدة، سواء كانت متلاصقة أم متباعدة.

السؤال الآن كيف يلتقط نظام البحث النصي الوثائق التي تتضمن الكلمة أو مجموعة الكلمات، المطلوب البحث عنها؟ بالطبع لا يمكن القيام بذلك من خلال مسح نصوص الوثائق كلها كلمة كلمة، وإلا استغرقت عملية البحث زمناً طويلاً للغاية. من أجل التغلب على هذه العقبة تحدد ـ مسبقاً ـ مواقع ظهور كل كلمة داخل نصوص الوثائق، وذلك ببناء ما يعرف بـ «الملف المنقلب (Inverted File)، أو الفهرس النصي (Textual Index)»، وهو عبارة عن ملف يتضمن قائمة الكلمات غير المكررة (Unique) مقرونة بأرقام أجزاء الوثائق كلها التي وردت بها، ويمكن أن تكون هذه الأجزاء جملة، أو فقرة، أو صفحة من وثيقة، أو الوثيقة بأكملها، وذلك وفقاً لدرجة الدقة المطلوبة في تحديد مواضع الكلمات الجاري البحث عنها داخل الوثائق الأصلية، إذ على سبيل المثال، وفي نظام لاسترجاع النص القرآني يمكن استخدام السورة أو الآية كأصغر جزء نَصّي للاسترجاع، ليوضع في الفهرس النصي ألفاظ النص الشريف كلها، وكل منها مقروناً بأرقام السور أو الآيات التي وردت بها.

للبحث عن كلمة معينة تتم مقارنتها بقائمة مفردات الفهرس

النصي، وفي حالة العثور عليها يتم التعرف إلى أرقام الفقرات التي وردت بها، ولإظهار هذه الفقرات على الشاشة أو طبعها، يتم استرجاعها من النص الأصلي بالرجوع إلى فهرس يربط بين رقم الفقرة وموضع (عنوان) بدايتها الفعلي داخل قاعدة النصوص الكاملة[1].

إلى جانب البحث عن الكلمات، توافر آلات البحث النصي أطواراً أخرى من البحث تشمل، على سبيل المثال لا الحصر:

ـ **البحث عن تصريفات الكلمة**: عندما يراد البحث عن كلمة محددة مثل «مسلم» ستقتصر نتائج البحث على الوثائق التي تتضمن كلمة «مسلم» تحديداً من دون أي لواصق، أما إذا أريد توسيع نطاق البحث ليشمل الكلمة مع لواصقها ـ وهو الأمر المنطقي في البحث، بخاصة بالنسبة إلى النصوص العربية ـ فستغطي نتائج البحث الوثائق التي وردت بها كلمة «مسلم» في صورها المختلفة مثل: المسلم ـ مسلمون ـ فالمسلمين ـ والمسلم ـ بالمسلمات ـ مسلمو (البوسنة)... وهكذا.

طور البحث نفسه يطبق أيضاً على النصوص الإنكليزية، فإذا أردنا البحث عن الفعل «Write» يتسع البحث ليشمل إلى جانبها تصريفاتها المختلفة مثل «Wrote»، «Writing»,Written»».

ـ **البحث بالمترادفات**: وهو يوسّع نطاق البحث عن الكلمة الواردة في طلب البحث ليشمل كذلك مترادفاتها، كمثال لذلك:

---

(١) يوصى باستخدام آلة البحث غوغل (Google) للتعرف عملياً إلى المفاهيم المطروحة هنا.

إذا ما طُلب البحث عن «الاحتلال اليهودي» يمكن أن تشمل نتائج البحث الوثائق التي تتضمن: «الاستعمار الصهيوني»، «الاستيطان الإسرائيلي».

ـ **البحث عن مشتقات الكلمة**: إلى جانب الكلمة الواردة في طلب البحث يتم توسيع نطاق البحث ليشمل مشتقات الكلمة أيضاً، كمثال لذلك: إذا كنا نبحث عن كلمة «يعلم» ستشمل نتائج البحث الوثائق المشتملة على «معلم» و«تعليم»، و«متعلم» و«تعليمي».

ـ **البحث البوليني** (Boolean Search): يمكّن هذا الطور طالب البحث من صياغة طلبه باستخدام رموز الرياضة المنطقية البولينية (Boolean) التي ترتكز أصلاً على العلاقتين المنطقيتين الأساسيتين: «و: AND»، «أو: OR»، وكذلك نفي «و»، وسنرمز لها بالرمز « ـ و: AND ـ » فإذا أردنا ـ مثلاً ـ البحث عن الوثائق التي تتناول علاقة خلفاء المسلمين من غير الخلفاء الراشدين بالفتوح الإسلامية، أو نشر الإسلام، ستتم صياغة طلب البحث باستخدام رموز بوليان المنطقية كالآتي:

خلفاء مسلمين (ـ و) خلفاء راشدين (و) الفتوح الإسلامية (أو) نشر الإسلام.

٣ ـ البحث الموضوعي

السؤال الذي يحاول البحث الموضوعي الإجابة عنه هو: كيف يهتدي الباحث إلى ضالّته ويلتقطها من هذا الكم الهائل من المعلومات؟ وهي العملية التي شبّهها بعضٌ بمن يبحث عن إبرة في كوم من القش. مرة أخرى لم تعد المشكلة هي في تخزين

المعلومات، بل في كيفية البحث عنها، وهو ما يفسر لماذا تعتبر الشركات التي تقدم خدمات الأدلة والبحث (Directory and Search Services) من أهم شركات الإنترنت حالياً.

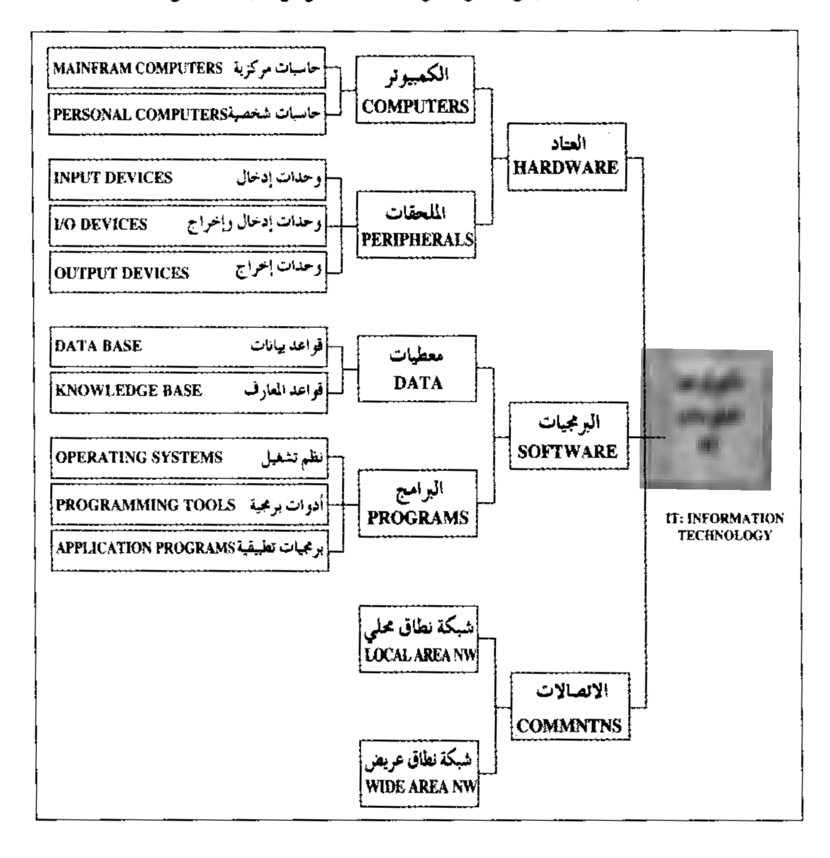
يتطلب البحث الموضوعي عن الوثائق توافر معطيات تدل على مضمونها، ولو بصورة تقريبية، ويتم ذلك عادة بواسطة مداخل من رؤوس الموضوعات المرتبة في سلميات شجرية (Tree Hierarchies) تقسم الأصل إلى فروع، والفروع إلى «بنود»، انتهاء بالأوراق، وكمثال مبسط على ذلك: يمكن تقسيم علم اللغة (الأصل) إلى فروع الصوتيات والصرف، والنحو والدلالة. ثم يقسم فرع الصرف إلى بند الاشتقاق وبند التصريف، ليوزع بعد ذلك بند الاشتقاق إلى الاشتقاق الأكبر والاشتقاق الأصغر والاشتقاق العكسي، وهلم جراً. كمثال آخر يوضح الشكل الرقم (١٢ ـ ٤) نموذجاً مبسطاً لشجرة موضوعات لتكنولوجيا المعلومات.

تقوم شركات خدمات المعلومات (مثل Yahoo) دورياً بمسح مواقع الشبكة المسجلة لديها وتصنيف وثائقها الإلكترونية موضوعياً وفقاً لمكنزها الخاص برؤوس الموضوعات، والمشكلة هنا أن سلّميات رؤوس الموضوعات تلك قد تم وضعها وفقاً لمعايير الفكر الغربي سواء من حيث رؤيته الفكرية أم اهتماماته العملية، وهو ما يحتاج من الباحثين العرب مزيداً من الجهد لإضفاء الصبغة العربية على الموارد المعلوماتية الأساسية.

غنيّ عن القول إن فاعلية البحث في الإنترنت تتوقف على خلفية الباحث من المعلومات والمعارف، فهي بوصلته التي

تهديه مبحراً في محيطات المعلومات، ومنها يستقي مداخله التي تفتح أمامه أبواب المعرفة الموصدة. بقول آخر، كما تختلف قراءة الكتاب وفقاً لخلفية قارئه، تختلف عملية البحث داخل الإنترنت وفقاً لخلفية مستخدمها.

الشكل الرقم (١٢ ـ ٤)
مثار مبسط لشجرة موضوعات تكنولوجيا المعلومات



٤ ـ اختلاف البحث في النصوص العربية عن النصوص الإنكليزية

في ما يخص الفرق بين البحث في النصوص العربية والنصوص الإنكليزية هناك اختلافان جوهريان:

ـ **الاختلاف الأول**: أن النصوص العربية تكتب غير مشكولة، ما يولّد لَبساً شديداً نتيجة تعدد احتمالات قراءة الكلمة الخالية من عناصر التشكيل، فكلمة «علم» مثلاً ممكن أن تقرأ «عِلم» مفرد علوم، أو «عَلم» مفرد أعلام، أو صنيع الأفعال المعلومة والمجهولة «عَلِم ـ عُلِم ـ علَّم، علِّم)، وكلمة «والدين» ممكن أن تقرأ على أنها كلمة «والد» في صيغة المثنى، أو «و + الدِّين» بمعنى الديانة، أو «و + الدِّين»، بمعنى القرض. لذا، فإن نظم البحث في النصوص العربية تحتاج إلى محلل صرفي آلي (Automatic Morphological Analyzer) ليولّد البدائل المحتملة كلها للكلمات غير المشكّلة، علاوة على نظام للتشكيل التلقائي (Automatic Diacritizer) يمكنه انتقاء القراءة السليمة من هذه البدائل بناء على السياق النحوي الذي وردت به (مثال: بالنسبة إلى اللَّبس في كلمة: والدين يمكن فكه في سياقات من قبيل: «العقيدة والدين هما ركيزة الإنسان»، و«الدَّين الواجب السداد يستحق..»، «كانا والدين عظيمين».

ـ **الاختلاف الثاني**: مصدره الاختلاف في طرق تكوين الكلمات الإنكليزية عن الكلمات العربية سواء على مستوى الاشتقاق أم التصريف، ولتوضيح ذلك نذكر هنا أن توسيع نطاق البحث للكلمات الإنكليزية يتم بإضافة اللواحق عليها، فعلى

سبيل المثال، يتم توسيع نطاق البحث عن كلمة «Computer» بالكلمات الآتية: «Computers، Computerized، Computational، Computerization»، ويلاحظ أن تجميع مثل هذه الكلمات لا يحتاج إلا لعلميات بسيطة لنزع اللواصق، وذلك نظراً إلى اشتراكها كلها في سلسلة الحروف الواردة في مقدمتها (مقطع «Comput» في المثال المذكور). لا يصلح هذا الأسلوب في جوهره لتوسيع نطاق البحث واسترجاع النصوص العربية، ويرجع ذلك إلى أن المفردات العربية ترد داخل النصوص تتصدرها الأدوات والحروف، وتُذيّلها زوائد التصريف والإعراب والضمائر المتصلة، أي إن المفرد أو ساق الكلمة (Word Stem) الواحد يمكن أن يرد داخل النصوص على هيئة عدد ضخم من أشكال الكلمات النهائية، لتوضيح المقصود هنا، دعنا نتصوّر على سبيل المثال أننا نريد أن نبحث عن لفظ «أتي»، وكل ما يرتبط به من كلمات نهائية داخل النص القرآني، فسنجد القائمة التالية من الكلمات التي لا تشترك في بداياتها أو نهاياتها: (وأوتوا ـ سنؤتيكم ـ تؤته ـ فآت ـ نؤتى ـ والمؤتون ـ يأتيانها ـ آتيتك ـ يؤت ـ تؤتوه ـ لتأتون ـ مأتيا ـ أوتي ـ ولتأت ـ لآتيناهم ـ وآتاني ـ وآتت ـ لتأتني).

من الواضح أن مثل هذه الأشكال المتنوعة للكلمات النهائية لا تجدي معها العملية المبسطة المذكورة أعلاه لنزع اللواصق، وهنا، يطرح ثانية المحلل الصرفي الآلي باعتباره مدخلاً منطقياً لعملية البحث داخل النصوص العربية، وذلك لاستخلاص ساق الكلمة مما لصق به من سوابق ولواحق من أشكالها النهائية التي ترد على صورتها داخل النصوص، فيستخلص ـ على سبيل

المثال ـ ساق الفعل المضارع «يأتي» من الكلمة النهائية «يأتيانها»، ويستخلص ساق اسم المفعول «مؤتى» من الكلمة النهائية «والمؤتون».

خامساً: المكتبة الرقمية

ما إن ظهرت الإنترنت حتى ظن كثيرون أن المعرفة ستكون متاحة للجميع في كل وقت، وفي أي مكان، لكن واقع الأمر جاء مخالفاً لهذه التوقعات المسرفة في تفاؤلها، إذ فتحت الإنترنت بوابات الفيضان على مستخدمها الذي أصبح يُواجه إعصار المعلومات الجارف من دون عدّة تحميه من الغرق في محيطات المعلومات، وبينما كنا نشكو في ما مضى من شحّ المعلومات (Under-information) أصبحنا نشكو حالياً من إفراطها، أو حمل المعلومات الزائد (Information Overload)، وهي الظاهرة التي من المتوقع أن تتفاهم بشدة مع الجيل الثاني للإنترنت ذي السعة الهائلة لتبادل المعلومات.

لقد فشلت أدوات التصفح (Browsing Tools) وآلات البحث (Search Engines) في احتواء هذا التعقد المعلوماتي وليد الكم الهائل من الوثائق الإلكترونية والغابة الكثيفة من العلاقات وحلقات الربط التي تربط بين مواقع الإنترنت ومسارات التشعب النصي (Hypertext) التي تربط بين ما تحويه من وثائق إلكترونية، فضلاً عن التنوّع اللامحدود في فئات المستخدمين وأغراضهم.

بالنسبة إلى مقام حديثنا الراهن، يتوافر حالياً توجّهان لمواجهة ظاهرة حمل المعلومات الزائد وهما:

● **المكتبة الرقمية** (DL: Digital Library) التي تسعى لإتاحة الوثائق الإلكترونية بصورة تُسهّل على الباحث وتقدم إليه العون الفني ـ بشرياً أو آلياً ـ لتمكينه من السيطرة على مصادر المعلومات واستغلالها بفاعلية.

● **الوب الدلالي** (Semantic Web) الذي يتجاوز التعامل مع ظاهر النصوص إلى النفاذ إلى مضمون الوثائق الإلكترونية من أجل فهرستها واستظهار بنيتها السردية وتصنيفها والمقارنة بينها.

تتناول هذه الفقرة المكتبة الرقمية، في حين تتناول الفقرة التالية الوب الدلالي.

١ ـ تغير دور المكتبة عبر العصور

كانت المكتبة في بداية ظهورها مستودعاً لتخزين الكتب، وداراً لحفظ الوثائق، وتطوّرت بعد ذلك ليصبح دورها توفير الكتب والمراجع وقاعات الاطلاع وخدمات الاستعارة للباحثين، ثم تحوّلت مع ظهور الكمبيوتر إلى مرفق لتخزين المعلومات واسترجاعها (Information Utility)، أما في عصر الإنترنت فينتظر المكتبة نقلة نوعية حادة، حيث بات عليها مسؤولية تقديم الدعم لمستخدميها لتساعدهم في مواجهة ظاهرة حمل المعلومات الزائد السالف الذكر، وأصبح من واجب المكتبة الحديثة تقديم ما يمكن أن نُسمّيه «خدمات ما بعد المعلومات (Post - Informatica)» ويقصد بها تقديم عروض الكتب (Book Reviews) وملخصاتها، واستخلاصات البحوث وتوجهاتها الرئيسة، وتقارير دورية بما يجد من إنجازات في مجالات المعرفة المختلفة.

٢ ـ تعريف المكتبة الرقمية

تعددت تعريفات المكتبة الرقمية من حيث توجهها ودرجة إيجازها، ومن أمثلتها:

● **المكتبة الرقمية**: هي مجموعة مقتنيات رقمية (Digital Holdings) وخدمات التعامل معها سواء من خلال البشر مباشرة، أم من خلال الوسائل الآلية.

● **المكتبة الرقمية**: هي مجموعة مقتنيات رقمية يتم تجميعها وتنظيمها لخدمة جماعة، أو جماعات عديدة، من المستخدمين يمكن أن يساهموا أيضاً في بنائها، بالإضافة إلى مجموعة من الوسائل الآلية والبشرية لتلبية مطالب الجماعة واستخدام موارد المعلومات بصورة اقتصادية وميسرة.

● **المكتبة الرقمية**: هي ثلاثية المحتوى الرقمي (Digital Content) ووسائل النفاذ لهذا المستوى وشبكة المستخدمين له، علاوة على توافر الآليات والإرشادات التي تنظم العلاقة بين عناصر هذه الثلاثية وتعظم الاستفادة من التفاعل بينها.

من زاوية أخرى، يمكن تعريف المكتبة الرقمية من منظور صنعة المكتبات، ومن منظور تكنولوجيا المعلومات، ومن منظور علوم الكمبيوتر.

● **يركز أهل صنعة المكتبات على أتمتة المكتبات التقليدية** (Library Automation)، واستخدام نظم المعلومات لدعم أنشطة المكتبة المختلفة من اقتناء كتالوغات وخدمات للرواد وبناءها. يقول آخر: ينطلق أهل صنعة المكتبات من المكتبة صوب التكنولوجيا، أما أهل تكنولوجيا المعلومات فيركزون على

كيفية تنظيم واستغلال موارد المعلومات المتوافرة على الإنترنت من قواعد بيانات وبنوك صور وأرشيفات إلكترونية وما شابه في صورة مكتبات خائلية (Virtual Libraries) لخدمة العامة أو الجماعات المتخصصة، يقول آخر، يتحرك أهل تكنولوجيا المعلومات في عكس اتجاه أهل صنعة المكتبات، أي من التكنولوجيا صوب المكتبة؛ فهم منشغلون بتوجيه موارد الشبكة لمحاكاة الوظائف والخدمات التي توافرها المكتبات التقليدية. أما أهل علوم الكمبيوتر فيركزون على تطوير النظم اللازمة سواء لأتمتة المكتبات التقليدية أم لبناء المكتبات الخائلية، وذلك بتطبيق أساليب الذكاء الاصطناعي لتطوير أدوات برمجية وروبوتات معرفية (Know-bot) قادرة على مسح شبكة الإنترنت طولاً وعرضاً، وعلى «الحرث العميق» في متن الوثائق الإلكترونية: نصوصاً كانت أم أشكالاً وصوراً أم كلاماً.

٣ ـ أنواع المكتبات الرقمية

يمكن تصنيف المكتبات الرقمية على أساس النطاق الجغرافي إلى:

● مكتبات رقمية عالمية: تمثل ما يشبه «الاتحاد الفدرالي» للربط بين المكتبات على نطاق عالمي وإتاحتها عبر الإنترنت بهدف المشاركة في الموارد وتشجيع التعاون الدولي وزيادة الترابط بين الأمم والشعوب وتعميق أواصر التفاهم بينها.

● مكتبات رقمية وطنية لحفظ التراث الثقافي والتاريخي واللغوي والأكاديمي.

● مكتبات رقمية متخصصة في مجالات معرفية معينة مثل علوم الفضاء أو الرياضيات الحديثة على سبيل المثال، أو لأغراض التعلم في المجالات والمستويات المختلفة.

● مكتبات رقمية شخصية تشمل قائمة المراجع والوثائق الإلكترونية التي يقتنيها الفرد من المصادر المختلفة بخاصة الإنترنت.

● مكتبات رقمية عامة لخدمة الباحثين والدارسين، ومثال لذلك المكتبات الرقمية الملحقة بالجامعات المفتوحة الخائلية[٢] (Virtual Open Universities).

٤ ـ منظومة المكتبة الرقمية

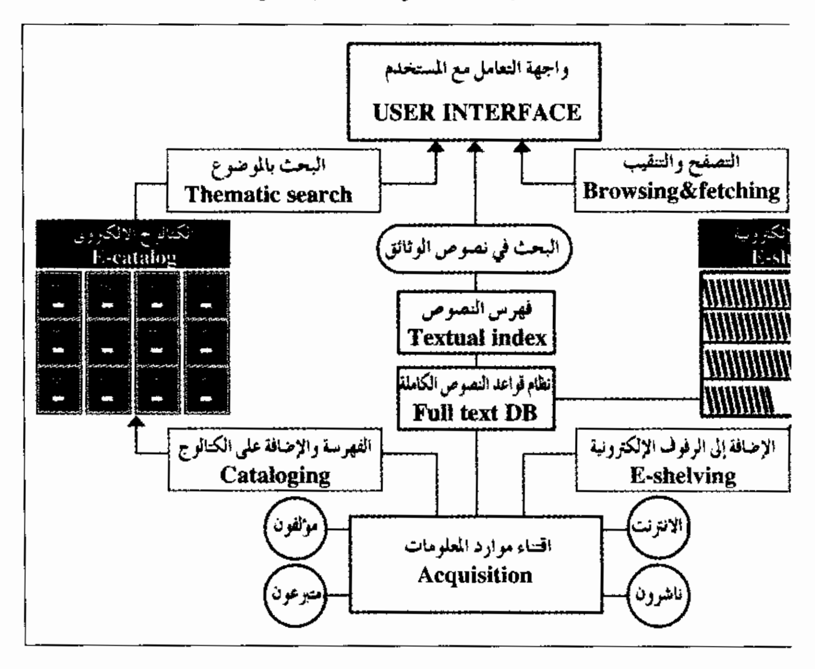
يمثل الشكل الرقم (١٢ ـ ٥) مخططاً مبسطاً يوضح المكونات الأساسية لمكتبة رقمية نمطية التي تتم من خلالها العمليات الأساسية التالية التي تقوم بها المكتبة الرقمية:

● عملية الاقتناء التي تشمل اقتناء الوثائق من مصادر أربعة رئيسة هي: مواقع الوب WEB ـ الناشرين: إلكترونياً أو طباعياً ـ المؤلفين عبر الوسائط الإلكترونية المختلفة ـ المتبرعين عبر البريد الإلكتروني عادة.

---

(٢) تلك بعض عناوين لمواقع مهمة بالنسبة إلى المكتبة الرقمية: <http://www.dlib.org>, <http://www.dlib.indiana.edu>, and <http://myopenlibrary.open.ac.uk/myolib>.

الشكل الرقم (١٢ ـ ٥)
مخطط مبسط لمنظومة المكتبة الرقمية



● رقمنة الوثائق (Digitization) باستخدام الوسائل التكنولوجية المختلفة من ماسحات (Scanners) وقارئات الحروف الضوئية (OCR: Optical Character Readers) ووسائل تكويد الموسيقى ونظم تمييز الكلام آلياً (Automatic Voice Recognition).

تتعامل المكتبة الرقمية مع أنماط تنظيم الوثائق المختلفة، مثل النمط القياسي العام للوثائق الإلكترونية المعروف باسم XML، وكذلك النظام المعروف بـ (MIME: Multi - purpose Internet Mail Extension) الذي صمم أصلاً لإثراء محتوى رسائل البريد الإلكتروني بالصور والصوت وما شابه، ولم يعد استخدامه

قاصراً على البريد الإلكتروني، بل يستخدم في كثير من تطبيقات تنظيم المعلومات واسترجاعها.

● فهرسة الوثائق بحسب الموضوع، وبحسب المؤلف، وإضافة الكلمات المفتاحية (Key Words) الدالة على موضوع الوثيقة.

من أصعب التحديات في فهرسة مضمون الوثائق الإلكترونية حالياً هو ذلك التحدي المتعلق بفهرسة وثائق الصور بحيث يمكن البحث عن صورة شخص معين أو مكان معين، على سبيل المثال، وتجري حالياً محاولات عدة لتطوير نُظم قواعد بيانات الصور (Image DB) تقوم بتقطيع الصور المتحركة إلى إطارات (Segmentation) وتحليل مكوّنات الصور الثابتة وإطارات الصور المتحركة إلى عناصرها التشكيلية من خلفية وأمامية وأشخاص وموجودات أخرى، وتلزم الإشارة هنا إلى ضرورة أن يتوافر في هذه النظم القدرة على التعامل مع نُظم تكويد الصور المختلفة مثل GIF، JPFG.

٥ ـ خدمات المكتبة الإلكترونية

تقدم المكتبة الرقمية خدماتها إلى الروّاد والمحررين والمؤلفين، وتشمل هذه الخدمات بصورة عامة:

ـ البحث في قواعد النصوص الكاملة ـ انظر البند (٢) من الفقرة رابعاً.

ـ البحث العابر لأنماط الوثائق المختلفة (Cross-Search)، ويُقصد بذلك الربط بين قواعد بيانات مختلفة والبحث في وثائق تم اقتناؤها من مصادر متنوعة، عادة ما تستخدم نظماً مختلفة

لتنميط الوثائق. يعتمد البحث العابر للأنماط على توحيد هذه الأنماط من خلال استخدام لغة توصيف وسيطة تعرف بمصطلح «ميتابيانات (Meta Data) تُغطي جوانب تخزين المعلومات واسترجاعها وكيفية تعامل المستخدم معها».

ـ التصفح عبر كتالوغات إلكترونية (Cross-Browse) تستخدم أساليب متنوعة لتصنيف الوثائق باستخدام قوائم مختلفة لرؤوس الموضوعات، وذلك من خلال ربط هذه التصنيفات المختلفة بتصنيف قياسي موحد مثل: (DOC Dewy Decimal Classification)، أو مكنز التصنيف الموضوعي (Thematic Thesaurus) لمكتبة الكونغرس.

ـ البحث عن الوثائق بدلالة الموضوع والكلمات المفتاحية، أو بدلالة الكود المميز للوثيقة، مثل ذلك المستخدم في ترقيم الكتب المعروف باسم (ISBN: International Standard Book Number).

ـ تقديم الخدمات الاستشارية من قبل مجموعة من المكتبيين المتخصصين في خدمات البحث عن موارد المعلومات في المجالات المعرفية المختلفة، وذلك من أجل زيادة فاعلية البحث، بحيث يهتدي الباحث إلى غايته بصورة دقيقة وسريعة، ويتم الاتصال بمجموعة الدعم المكتبي ـ عادة ـ من خلال البريد الإلكتروني.

ـ تتعامل المكتبات الرقمية الأكاديمية مع أوراق علمية تعرض آخر ما توصلت إليه البحوث العلمية، وعادة ما تتضمن هذه البحوث أفكاراً جديدة لم يسبق تصنيفها في المعاجم الموضوعية، وهو ما يجعل آلات البحث الحالية عاجزة عن تقديم الخدمة في ما يخص آخر الإنجازات العلمية

والتكنولوجية. كحل لهذه المشكلة تستخدم بعض المكتبات الرقمية الأكاديمية مجموعة من المحررين العلميين المتخصصين الذين يصدرون تقارير دورية تلخّص الجديد في المجالات المعرفية ذات الاهتمام، عادة ما يتم توزيعها عن طريق البريد الإلكتروني.

- تقديم الدعم إلى الباحثين لنشر أوراقهم العلمية إلكترونياً بصورة فاعلة.

- في المكتبات الرقمية التعليمية تشمل الخدمات تزويد المتعلم ببنك من الأسئلة والاختيارات العشوائية والإجابات النموذجية، وكذلك خدمة تقويم الإجابات.

- إثراء الوثيقة الإلكترونية عند أرشفتها بتعزيزها بمعطيات سياقية (Contextual Data) تجعل المتلقي أكثر وعياً بمغزى الوثيقة، وأكثر تفهماً لتفاصيلها، من أمثلة معطيات السياق:

- عرض بيانات أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في سياق تاريخ ما قبل الإسلام وسير الصحابة وتاريخ الفتوح الإسلامية.
- عرض لوحة الجرونيكا الشهيرة لبيكاسو في سياق الحرب الأهلية في إسبانيا.
- تقديم سيمفونية بيتهوفن الثالثة (البطولة) في سياق تاريخ الثورة الفرنسية وإمبراطورها نابليون بونابرت.

أخيراً، وبناء على ما سبق، يمكن القول إن المكتبة الرقمية جاءت لتعالج بعض المشاكل التي تعانيها المكتبات التقليدية، وتغطي بعض أوجه القصور في الأسلوب الذي يتم فيه تداول مصادر المعرفة عبر الإنترنت. لقد انشغلت المكتبة التقليدية

بتوفير مصادر المعلومات، في حين ركزت الإنترنت ـ بحكم طبيعتها ـ على الجوانب التكنولوجية لاسترجاع المعلومات، أما توجّه المكتبة الرقمية فيعطي الأولوية لمستخدميها من البشر أولاً، وبعدهم يأتي محتوى مقتنياتها ثم التكنولوجيا، وهي بذلك تسعى للجمع بين الحُسنَيين: بين مزايا المكتبة التقليدية ومزايا الإنترنت.

٦ ـ المكتبة الرقمية الشخصية

تنظم المكتبة الرقمية الشخصية الرفوف الإلكترونية للمستخدم، وتحتفظ له بسجل طلبات البحث التي أجراها، وتنظم أرشيفه الشخصي من الوثائق الإلكترونية التي يقوم بإنتاجها، بقول آخر، إنها البديل الرقمي لمكتبة المنزل أو الكتب. ويضيف نظام المكتبة اللمسة الشخصية من خلال عملية الشخصنة (Personalization) حيث يقوم بالتعرف إلى اهتمامات الفرد ومجالات بحوثه ودراساته، وما هي أنماط طلبات بحثه، بحيث يمكن تصويب موارد المعلومات ذات المغزى بالنسبة إليه. وفي هذه الجزئية تُعد المكتبة الرقمية الشخصية بمنزلة مرحلة التطور لما كانت تقدّمه مرافق خدمات المعلومات ما قبل الإنترنت والمعروف بنظام البث الانتقائي للمعلومات (SDI: Selectional Dissemination of Information).

يتم بناء المكتبات الرقمية الشخصية عادة عن طريق بوابات لخدمات المعلومات مثل (AOL, Yahoo Portals)، وباستخدام برامج متخصصة مثل (My library @ Notre Dame) التي تساعد المستخدم في اختيار موارد المعلومات التي يريد إضافتها إلى رفوفه الإلكترونية، والدوريات العلمية التي يريد الاطلاع عليها

بصورة منتظمة، وكذلك إضافة حلقات الربط مع المواقع التي يريد زيارتها بصفة روتينية. علاوة على ما سبق، يستقبل المستخدم من خلال مكتبته الرقمية الشخصية نشرات دورية بما يستجد في مجال اهتماماته بما يمكّنه من تحديث مقتنيات مكتبته كلما جدّ جديد.

سادساً: الوب الدلالي

يسعى الجيل الثاني للإنترنت إلى مزيد من السيطرة على الكم الهائل من الوثائق التي تسري خلال الشبكة، وكما ذكرنا في الفقرة السابقة، يمثّل الوب الدلالي أهم مقوّمات مواجهة هذه الظاهرة، وذلك من خلال التعامل مع مضمون الوثائق على مستوى الدلالة، المعنى، سيقتصر حديثنا هنا في هذا الصدد على:

١ ـ البحث الدلالي.

٢ ـ تصنيف الوثائق الإلكترونية آلياً.

١ ـ البحث الدلالي

مهما كانت دقة عدد الكلمات المفتاحية، المستخدمة في البحث الموضوعي، ستظل عاجزة عن الكشف عن مضمون الوثيقة، وخير شاهد على ذلك أن طلبات البحث في الإنترنت عادة ما تستجلب عدداً هائلاً من الوثائق، معظمها لا يخدم هدف طالب البحث، وكثيراً ما يكون منعدم الصلة به. في محاولة لحل هذه المشكلة الأساسية بشكل جزئي تلجأ أحياناً نظم البحث المتوافرة حالياً إلى وسائل ذات طابع إحصائي لقياس

مغزى هذه النتائج بالنسبة إلى طلبات البحث يتم بناء عليها ترتيب أولوية إظهار النتائج وفقاً لمدى مغزاها، وعلى الرغم من البحوث المستفيضة في هذا المجال، إلا أنها لم تحقق إلا تحسناً طفيفاً للغاية.

نمت البحوث في مجال معالجة النصوص (Text Processing) خلال السنوات الأخيرة بهدف تطوير آلية للفهم الأتوماتي للنصوص، وهو ما يتطلب التعامل مع المحتوى المعرفي الكامن في متن النصوص بطريقة آلية، وذلك باستخدام ما يعرف بـ «هندسة المعرفة» بهدف تمثيل هذا المحتوى بصورة منهجية في هيئة قواعد معارف (Knowledge Bases)، وآليات لاستنتاج المعاني الضمنية التي تنطوي عليها النصوص. إن نظم الفهم الأتوماتي ستتيح آليات بحث متطورة على أساس المعنى نتناول منها هنا:

- البحث بالاستنتاج.
- البحث استناداً إلى المعنى.
- البحث على أساس المفهوم.

- **البحث بالاستنتاج**: ويقصد به البحث عن كلمة أو أكثر لم يرد ذكرها صراحة في النص الجاري البحث فيه، بل يمكن استنتاجها من قرائن لفظية أخرى واردة في النص. مثال البحث عن: كلمتي «المقاومة الفلسطينية». إذا خلت الوثيقة من كلمتي البحث هاتين يمكن استنتاجهما من كلمات أخرى وردت بها من قبيل: أطفال الحجارة ـ شهداء حماس ـ نضال الوطن السليب ـ كفاح أهل غزّة.

ـ **البحث استناداً إلى المعنى**: عادة ما يعني اللفظ الواحد معاني عدة، فكلمة «جدول» تعني في العربية «ممر مائي صغير»، أو قائمة رموز (جدول الضرب مثلاً)، وفي الإنكليزية تعني كلمة «Table» أيضاً أكثر من معنى، بمعنى «المنضدة»، أو بمعنى جدول الرموز. تقوم آلية البحث استناداً إلى المعنى بفك اللُبس في معاني الكلمات بناء على السياق الذي وردت فيه، فإذا قيل على سبيل المثال: «يصبّ الجدول في النهر» فالمقصود هنا الممر المائي، أما إذا قيل: «أضاف هذه الأرقام إلى الجدول» فالمقصود هنا قائمة الرموز. تبدو عملية فك اللَّبس هذه بسيطة بالنسبة إلى العقل البشري، لكنها ليست كذلك بالمرة بالنسبة إلى الكمبيوتر، حيث يحتاج الأمر إلى إكساب الآلة قدرات ذهنية لغوية من خلال أساليب الذكاء الاصطناعي، وسنعطي هنا مثالاً آخر أكثر صعوبة لمزيد من الإيضاح. مثال لو اعتبرنا فقرتي النصوص الآتيتين:

فقرة النصوص **الأولى**: إن التضحية بالنفس هي (ضريبة) يلتزم بسدادها كل مواطن من أجل الحصول على الحرية.

فقرة النصوص **الثانية**: إن الوارد بالعقد هو (ضريبة) يجب على كل طرف سدادها من أجل الحصول على مستحقاته السنوية.

عند البحث عن كلمة «ضريبة» بمعناها المادي تعجز آلات البحث الحالية عن التقاط الفقرة الثانية من دون الأولى، هذا على الرغم مما قصدناه من التشابه التركيبي الكبير بينهما، وهو ما يؤكد حقيقة أن عنصر الدلالة (أو المعنى) هو صاحب الكلمة العليا في التحليل اللغوي العميق.

ـ **البحث على أساس المفهوم**: كما هو معروف يمكن التعبير عن المفهوم نفسه في صياغات متنوعة، وتقوم آلية البحث على أساس المفهوم باستخلاص المفهوم على الرغم من اختلاف السياق والصياغة. مثال: لو أخذنا فقرات النصوص الثلاث الآتية:

فقرة النصوص **الأولى**: الانتقال من دار الفناء إلى دار البقاء.

فقرة النصوص **الثانية**: إن عدم لحاق المجتمعات العربية بالركب التكنولوجي هو نوع من الموت أو الانتحار البطيء.

فقرة النصوص **الثالثة**: عانى ورثة الرجل من ظلم أشقائه.

تعجز ـ بالطبع ـ نظم البحث الحالية عن التقاط مفهوم «الموت» كما ورد في الفقرة الأولى، فضلاً عن عجزها في استبعاد معناه المجازي كما ورد في فقرة النصوص الثانية، أما في الفقرة الثالثة فيصعب عليها أيضاً استنتاج المفهوم من كلمة «ورثة الرجل» حيث تعني موته، تقوم آلية البحث على أساس المفهوم بما عجزت عنه نظم البحث التقليدية، وذلك بتجاوزها ظاهر النص لتنفذ إلى ما يحويه من مفاهيم باستخدام وسائل آلية متقدمة للتحليل اللغوي: معجمياً وصرفياً ونحوياً ودلالياً.

٢ ـ تصنيف الوثائق الإلكترونية آلياً

مع تزايد عدد الوثائق الإلكترونية المتوافرة على الإنترنت والتي تنمو بمعدلات هندسية (أُسّية)، أصبحت آلات البحث التقليدية المتوافرة ـ كما أسلفنا ـ عاجزة عن مواجهة هذا الكم الهائل من الوثائق من خلال فهرستها يدوياً، كما هي الحال

حالياً. أدى ذلك ـ في ما سبق ـ إلى تطوير نظم آلية لفهرسة الوثائق وتصنيفها موضوعياً، تعمل معظم هذه النُّظم حالياً على أساس إحصائي يعطي ثقلاً أكبر للمصطلحات، أو التعابير، الأكثر تواتراً داخل النص، معتبرةً إياها بمنزلة كلمات مفتاحية للدلالة على مضمونه؛ ولا شك في أن الحل الحاسم لهذه المشكلة لن يتأتى إلا بتصنيف الوثائق على أساس دلالي، أي على أساس محتواها المعرفي.

تقوم نظم تصنيف الوثائق آليا بالمقارنة بين الوثائق وتقرير أوجه التطابق والتشابه بينها، وذلك على الرغم من اختلاف الصياغة وتفاوت الأسلوب من حيث الإيجاز والإطالة، ونكتفي بمثال مبسط يقارن بين ثلاث وثائق قصيرة، ونفترض أننا نبحث عن «موقف الاقتصاد المصري».

الوثيقة **الأولى**: نظراً إلى ضعف الاقتصاد الأوروبي الحالي ألغت كثير من وكالات السفر في معظم بلدان الاتحاد الأوروبي رحلاتها إلى دول كثيرة، منها كينيا والمغرب ومصر وإندونيسيا.

الوثيقة **الثانية**: يواجه الاقتصاد المصري أزمة حادة على الجهات كلها، سواء من حيث نقص الإيرادات أو ضعف الاستثمارات، وسوء إدارة المؤسسات المالية وتنظيمها.

الوثيقة **الثالثة**: لا تقتصر أزمة الاقتصاد المصري على عدم توافر البنى التنظيمية للقطاع المالي، بل تشمل أيضاً عدم جاذبية الوضع الاقتصادي الراهن لمصادر الاستثمار سواء الداخلي أم الخارجي ونقص إيرادات قناة السويس وتحويلات العاملين المصريين بالخارج.

من الواضح أن الوثيقة الأولى ليست ذات مغزى حقيقي على الرغم من ورود كلمتي «اقتصاد» و«مصر» فيها. من جانب آخر، وعلى الرغم من الاختلاف الشديد على مستوى ظاهر النص في الوثيقتين الثانية والثالثة إلا أنهما تتشابهان جداً من حيث المضمون الذي يركز على «ضعف الاقتصاد المصري». ستقوم آلة البحث الدلالي الذكية بتصنيف الوثائق في هيئة مجموعات من الوثائق المتشابهة من حيث المضمون، لتعطي الفرصة لطالب البحث أن ينتقي من كل مجموعة وثيقة واحدة أو أكثر (بأسلوب من كل بستان زهرة)، وذلك حتى يمكنه السيطرة على الكم الهائل من الوثائق.